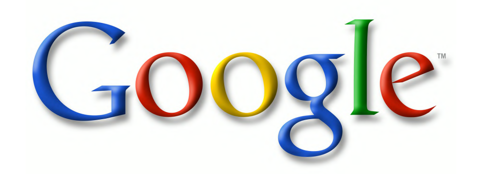












Lehrbuch

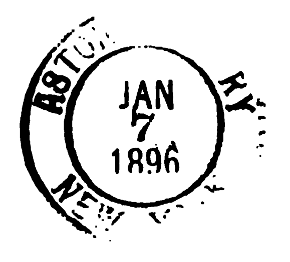
der

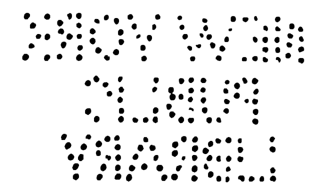
Allgemeinen Psychologie

von

Dr. Johannes Rehmke
o. ö. Professor der Philosophie zu Greifswald.

Hamburg und Leipzig.
Verlag von Leopold Voss.
1894.





Seinem Freunde und Amtsgenossen

Wilhelm Schuppe

gewidmet

vom

Verfasser.



Inhalt.

Vorwort.

Der Zweck dieses Lehrbuches ist, Klärung und Verständigung in den allgemeinen Fragen, welche das Seelenleben uns aufgiebt, zu schaffen und demjenigen, welcher über das Seelische sich besinnen, die Thatsachen des so mannigfaltigen Seelenlebens ergründen will und über sie zu fragloser Klarheit zu gelangen strebt, die nothwendige allgemeine Wegleitung zu geben.

Der Sonntagsreiter in der Psychologie giebt es unter den Gebildeten eine Menge; dass ihre Zahl sich möglichst verringere, dazu soll dies Lehrbuch der allgemeinen Psychologie beitragen, da es diejenigen, welche es studieren, sicher in den Sattel setzen will.

Wer sogenannte „interessante Geschichten" aus dem Seelenleben zu vernehmen hofft, wird sich allerdings enttäuscht finden, denn das, was ihm hier dargeboten wird, sind nur die nöthigen Mittel für ihn, dass er selber sich und Anderen wahre Geschichten aus dem Seelenleben erzählen könne.

Ohne diese Mittel, welche die allgemeine Wegleitung zu psychologischer Einzelforschung bedeuten, ist ein klares Erfassen der besonderen Mannigfaltigkeit unseres Seelenlebens, ist eine sichere Lösung der Aufgaben, welche der einzelne Seelenaugenblick dem Wissbegierigen stellt, und ein widerspruchloses Begreifen irgendwelchen besonderen Seelischen schlechthin unmöglich.

Mit diesen Mitteln allgemeiner Wegleitung aber muss jeder Gebildete seinerseits auch im Stande sein, das Seelenleben in dessen mannigfach verschlungenen Erscheinungen sich selber nun zu besserem, klarerem Verständniss zu bringen: in solcher Hoffnung und Absicht wenigstens ist dieses Buch geschrieben worden.

Greifswald, im Mai 1894.

Johannes Rehmke.

Berichtigung.

S. 6 Z. 9 v. o. statt „unveränderlich-veränderlich" lies „veränderlich-unveränderlich".
S. 8 Z. 4 v. u. statt hinc lies hic.
S. 39 Z. 27 v. o. hinter „Stellung" einzufügen „dienen".
S. 63 Z. 9 v. o. statt „was uns unmittelbar" lies „was uns mittelbar".
S. 70 Z. 2 v. u. statt „verschienes" lies „verschiedenes".
S. 560 Z. 2 v. u. statt „unvermittelte" lies „vermittelte".

Einleitung.

§ 1.

Psychologie als Wissenschaft überhaupt.

Wissenschaft als Thatsache ist die allgemeingültige Aussage von etwas, welches in fragloser Klarheit gegeben ist; Wissenschaft als Aufgabe, deren Ziel solche Klarheit ist, fordert Voraussetzungslosigkeit gegenüber demjenigen, welches Gegenstand der Forschung ist, damit keine der Fragen, welche der Gegenstand wachrufen kann, ungestellt bleibe und alle Fragen von dem Gegenstande allein beantwortet werden. Die Psychologie als wissenschaftliche Forschung hat dieser Forderung nachzukommen.

Ausgangspunkt aller Forschung ist das unmittelbar Gegebene und, dieses zu erklären oder klar zu haben, ist das Ziel aller Forschung. Was immer über das unmittelbar Gegebene hinaus noch an Wirklichkeit erschlossen und angenommen wird, seine wissenschaftliche Berechtigung erweist es eben darin, dass es zur Erkenntniss d. i. zum schlechthin klaren Begriff von unmittelbar Gegebenem nothwendig ist. Im eigentlichen Sinne ist in der That nur das unmittelbar Gegebene Gegenstand der Wissenschaft, und diese selbst ist gewonnen, wenn uns der Gegenstand in fragloser Klarheit dasteht.

Aber was ist Klarheit und wann ist jene fraglose Klarheit gewonnen?

Das Wort Klarheit bezieht sich hier auf das erkennende Bewusstsein, also auf uns, sofern wir Gegebenes begreifen; wir sprechen von klaren und unklaren Begriffen des Gegebenen und ebenso von klarem und unklarem Bewusstsein, welches solche Begriffe hat, wir sind uns selber dieser Klarheit und Unklarheit bewusst. Und doch wieder kann es zutreffen, dass ich einen Begriff von etwas Gegebenem

für einen klaren oder unklaren ansehe, während ein Anderer eben denselben umgekehrt einen unklaren oder klaren nennt. So scheint die Klarheit und Unklarheit als Titel nicht an dem Begriffe als solchen zu hängen, sondern an der verschiedenen Beschaffenheit des einzelnen Bewusstseins, welches in jenem Begriffe das Gegebene hat, oder an der verschiedenen Art, in welcher sich das in dem gleichen Begriffe gefasste Gegebene für das einzelne erkennende Bewusstsein geltend macht. Diese Art ist aber eine zwiefache: entweder erweckt das Gegebene als so und so Begriffenes eine Lust, oder es erweckt eine Unlust; in jener finden wir das Bewusstsein als erkennendes befriedigt, in dieser unbefriedigt, hier tritt ein theoretisches Bedürfniss auf, dort fehlt dasselbe.

Wir nennen nun das Gegebene ein klar begriffenes, welches uns kein theoretisches Bedürfniss erweckt, und unklar dasjenige, dessen Begriff jenes Bedürfniss in uns wachruft; da aber der Ausdruck unseres theoretischen Bedürfnisses die Frage ist, so dürfen wir zugleich aussprechen, dass Klarheit und Fraglosigkeit zusammengehören: was uns klar ist, an das stellen wir keine Frage, und was uns zu fragen veranlasst, das ist uns unklar und wird erst, wenn diese Fragen beantwortet sind, klar sein können.

Die Entwicklung des erkennenden Bewusstseins beginnt mit der ersten Frage, mit dem Augenblick, in welchem die ursprüngliche Fraglosigkeit und Klarheit in Ansehung des Gegebenen aufhört und der Unklarheit und den Fragen Platz macht, um durch deren Beantwortung wiederum Klarheit und Fraglosigkeit zu gewinnen. In der gewonnenen Klarheit erscheint das Gegebene dann als anders Begriffenes, und zwar in einem Begriffe, angesichts dessen das Gegebene zunächst keine weiteren Fragen in uns veranlasst — bis etwa mit der Erweiterung der Erfahrung auch das so Begriffene wiederum Unklarheit zeigt und zur Beantwortung neuer Fragen antreibt.

Die beiden Punkte, durch welche die Entwicklungslinie des erkennenden Bewusstseins als den Ausgangs- und Endpunkt begrenzt ist, sind die ursprüngliche Klarheit, wenn das Bewusstsein noch keine Frage kennt, und die vollendete Klarheit, wenn es keine Frage mehr stellt und stellen kann. Wer in jener ursprünglichen Klarheit schlechtweg verharren könnte, wäre der reine Dumme, wer die vollendete Klarheit hätte gewinnen können, der reine Weise zu nennen: weder der Eine noch der Andere findet sich unter uns Menschen.

Zwar ist das Ziel unseres Forschens jene Klarheit des Weisen, aber der Weg geht für uns niemals zu Ende. Die Entwicklung unsres Bewusstseins zeigt ein stetes Wechseln von Klarheit zur Unklarheit, von Unklarheit zur Klarheit u. s. f.; immer mehr freilich wächst dabei die Summe desjenigen Gegebenen, welches in steter Klarheit verharrt und trotz aller Weiterentwickelung des Bewusstseins in seinem Begriff fraglos bestehen bleibt, aber des Fragens ist doch kein Ende gegenüber anderem Gegebenen und die Zahl der ungegelösten Fragen ergänzt sich trotz alles Antwortens immer aufs Neue.

Im Blick auf die Bewusstseinsentwicklung und die verschiedenen Entwicklungsstufen, welche das erkennende Bewusstsein in Betreff des Gegebenen einnehmen kann, wird es auch verständlich, dass dem Einen ein in einem bestimmten Begriff gefasstes Gegebenes klar, dem Anderen dagegen unklar ist, dass der Eine an das so begriffene Gegebene keine Frage stellt, während den Anderen das so begriffene zu fragen nöthigt, und dass dem auf höherer Entwicklungsstufe Stehenden die „Klarheit“ des auf niederer Stufe Stehenden als „Unklarheit“ oder „fragwürdige Klarheit“ erscheint, da er die Fragen kennt, welche allerdings dem unentwickelteren Bewusstsein noch unbekannt in dem Gegebenen schlummern.

Demgemäss lässt sich nun eine zeitliche und eine ewige Klarheit unterscheiden; jene ist überall da, wo die Möglichkeit, dass durch eine Bewusstseinsentwicklung neue Fragen an das bestimmte, bisher so und so begriffene, Gegebene gestellt werden, nicht ausgeschlossen ist, die ewige Klarheit oder die Wahrheit da, wo alles weitere Fragen in Betreff des ins Auge gefassten Gegebenen, wie immer das Bewusstsein sich weiter noch entwickeln möge, unmöglich ist. Diese ewige Klarheit des begriffenen Gegebenen nennen wir die f r a g l o s e K l a r h e i t, denn an sie selber kann sich keine Frage wagen, sie ist die Wahrheit.

Ob dem Bewusstsein solche fraglose Klarheit in Betreff von bestimmtem Gegebenen zukommen könne, ob es Wahrheit gewinnen könne, wenn auch nicht von allem, so doch von bestimmtem Wirklichen, ist eine Frage, die hier nicht untersucht werden soll; zweifellos geht Alles, was Wissenschaft heisst, auf solche fraglose Klarheit aus, zweifellos ruht Alles, was als Wissenschaft ausgegeben wird, auf der Ueberzeugung, dass fraglos klar sei, was da ausgesagt werde. Wissenschaftliche Klarheit wird nur da anerkannt, wo das begriffene Gegebene zu keiner Frage mehr Anlass geben, kein theoretisches

Bedürfniss mehr erwecken kann; nur die fraglose Klarheit ist wissenschaftliche Klarheit, und jede andere Klarheit ist eine „fragwürdige".

Fraglose Klarheit aber ist nur durch Fragen zu gewinnen und durch die Unklarheit hindurch geht der Weg zur wissenschaftlichen Klarheit: wer nicht fragt und fragen kann, für den ist Wissenschaft und Wahrheit verloren. Die Aufgabe der Wissenschaft ist also nur zu lösen, indem Fragen gestellt und beantwortet werden, denn nur dadurch gewinnt man die Sicherheit fragloser Klarheit. Ist dies der Fall, so muss der Forschende, der ja erst das Wissen von seinem Gegenstande gewinnen will, an diesen seinen Gegenstand voraussetzungslos herangehen, d. h. keine Aussage über denselben als selbstverständliche „Wahrheit" dem Beginn seiner Forschung schon zu Grunde legen; was immer er an „wahren" Aussagen über seinen Gegenstand aufstellt, das muss sich als die Antwort selbstgestellter Fragen erweisen. Vor jeder wissenschaftlichen Aussage muss die Frage, deren Antwort sie eben ist, vorhergehen, d. h. der Gegenstand der Wissenschaft muss dem Forscher schlechthin fragwürdig sein, so dass also Voraussetzungslosigkeit der Standpunkt ist, auf den sich der Forschende zu stellen hat.

Wie alles Fragen so richtet sich auch die Voraussetzungslosigkeit des Forschers nicht auf das Gegebensein, sondern auf das *Begriffensein* des jedesmaligen Gegenstandes. Da nun Keiner es wehren kann, dass er seinen Forschungsgegenstand schon vor Beginn der Forschung als begriffenen besitzt, so wird die Forderung der Voraussetzungslosigkeit vor Allem dahin verstanden werden müssen, dass das schon Begriffene unter Frage gestellt und geprüft werde auf seine Klarheit. Nennen wir die Begriffe oder Urtheile, in welchen wir das Gegebene *vor* aller wissenschaftlichen Forschung gefasst haben, *Vorurtheile*, so können wir anstatt Voraussetzungslosigkeit auch Vorurtheilslosigkeit die an jede Forschung zu stellende Forderung nennen.

Sind wir von Vorurtheilen frei, so findet sich nur Eines, welches auf unsre Fragen Antwort giebt: der Gegenstand selber, welcher als Gegebenes die Fragen auch veranlasst hat. Damit ist auch der Weg der wissenschaftlichen Forschung klar vorgezeichnet, er ist die *Zergliederung* des Gegebenen, welches den Gegenstand der Forschung ausmacht. Nur auf diesem Wege zwingen wir den Gegenstand selber zur Antwort auf unsre Fragen, und wer diesen Weg nicht einschlägt, dem bleibt nur übrig der Weg der Dichtung, welche auch wohl

Antwort zu geben vermag auf Fragen, aber eine Antwort, die auf ihre Wahrheit doch wiederum erst durch das Gegebene selbst beglaubigt werden müsste, bevor sie als wissenschaftliche gelten dürfte. Will die Psychologie Wissenschaft sein, so hat sie, um für ihren Gegenstand Klarheit zu gewinnen, Voraussetzungslosigkeit zu üben und den Weg der Zergliederung einzuschlagen und innezuhalten.

§ 2.
Die Psychologie als Fachwissenschaft überhaupt.

Fachwissenschaft heisst diejenige Forschung, welche es mit dem Concreten d. i. mit dem Gegebenen als Veränderlichem zu thun hat; ihr Ziel ist, die gesetzmässigen Veränderungen ihres concreten Gegenstandes festzustellen. Die Psychologie als Fachwissenschaft hat zu ihrer besonderen Aufgabe, ihrem Gegenstande die Gesetze seiner besonderen Veränderlichkeit aufzudecken.

Wie auch immer der Gegenstand der Psychologie des Näheren zu bestimmen sein mag, darüber herrscht doch heute Einstimmigkeit, dass sie eine besondere Wissenschaft und dass daher, was sie bearbeitet, etwas Besonderes sei, unterschieden von dem, was Gegenstand anderer Wissenschaft ist. Aber auch darin sind Alle einstimmig, dass es die Psychologie als besondere Wissenschaft mit *Veränderlichem* zu thun habe, dessen Gesetzmässigkeit festzustellen ihr Ziel sei. Eben dieses aber kennzeichnet sie als Fach- oder Einzelwissenschaft, deren Begriff darin zu finden ist, dass sie zum Gegenstand ihrer Untersuchung die *gesetzmässige Veränderung* des Gegebenen hat. Nur zwei besondere Wissenschaften kennen wir, die nicht unter diesen Titel „Fach- oder Einzelwissenschaft" fallen, die Mathematik und diejenige, welche im engeren Sinne Philosophie genannt werden darf; jene ist die Wissenschaft von Raum und Zahl und lässt uns die Raum- und Zahlverhältnisse erkennen, die Philosophie ist die Wissenschaft vom Seienden überhaupt und lässt uns die allgemeinen Seins-Verhältnisse verstehen. Der besondere Gegenstand beider ist nicht das Gegebene als Veränderliches, sondern als *Unveränderliches*, sie sind nicht Wissenschaften des Gegebenen als Concreten, sondern als *Abstracten*.

Alle übrigen besonderen Wissenschaften, die wir kennen, sind, wie die Psychologie, Wissenschaften des Gegebenen als Concreten.

Nicht ohne Grund schlage ich vor, den Sinn des in den Worten „concret-abstract“ seit Langem niedergelegten logischen Gegensatzes durch die nicht missverständlichen Worte „unveränderlich-veränderlich“ festzulegen: denn ich meine, dass dadurch nicht nur mancher Unklarheit im Gebrauche jener nun doch einmal in unseren wissenschaftlichen deutschen Sprachschatz aufgenommenen Worte vorgebeugt, sondern auch der in ihnen ausgesprochene Gegensatz und das gegenseitige Verhältniss des durch sie bezeichneten unterschiedenen Gegebenen klarer festgelegt werde.

Hört man von „concret und abstract“, so muss man immer erst fragen, was bedeutet dieser Gegensatz? Etwa den des Zusammengesetzten und Einfachen? Keineswegs, denn man nennt das Ding ein Concretes, den Begriff dieses Dinges ein Abstractes, und beide sind zweifellos Zusammengesetztes. Aber jener Gegensatz ist vielleicht der des Anschaulichen und des nicht Anschaulichen? Indess das würde mit dem Sprachgebrauch nicht stimmen, denn dies vor mir stehende Dintenfass heisst ein Concretes, seine Schwärze ein Abstractes, und beides ist doch Anschauliches. Kann dieser Sinn des Gegensatzes also nicht aufrecht erhalten werden, so doch vielleicht der, welcher sich durch „für sich Gegebenes und nicht für sich Gegebenes“ ausdrücken lässt? Freilich zeigt sich das sogenannte Abstracte niemals für sich gegeben, sondern immer als Bestimmtheit oder Merkmal von etwas, aber auch das Concrete ist niemals für sich gegeben, denn ohne die es umgrenzende Umgebung wäre es selber ja gar nicht gegeben, und somit ist es selber wieder Merkmal oder Bestimmtheit eines Gegebenen, so ist z. B. das Dintenfass ein Merkmal dieser Studierstube. Auch die Ausflucht, das Concrete könne doch, wenn es auch nicht für sich Gegebenes sei, immerhin für sich betrachtet werden, schafft keinen Anhalt für den gesuchten klaren Gegensatz, da ebenfalls das Abstracte, wie Allen bekannt ist, dieser „Fürsichbetrachtung“ mindestens ebenso gut zugänglich ist. Schliesslich ist auch damit nichts Sicheres gewonnen, wenn man das kennzeichnende Merkmal des Concreten gegenüber dem Abstracten darin gefunden zu haben meint, dass nur das Concrete ein räumliches Getrenntsein von seines Gleichen aufweise, nicht das Abstracte: an unserer deutschen Fahne zeigt sich die Schwärze, obwohl Abstractes, gleichfalls räumlich getrennt von Weisse und Röthe.

Was in dem Gegensatze „concret-abstract“ eigentlich gemeint wird, erscheint mir zutreffend allein in dem Worte „veränderlich-unveränderlich“ wiedergegeben zu sein. Von dem Abstracten gilt, dass es nicht Gegebenes sei, es sei denn als Bestimmtheit eines Concreten, und von dem Concreten, dass es nicht Gegebenes sei, es sei denn seine Bestimmtheit Abstractes: Veränderliches nun, dies leuchtet sofort ein, ist ohne Unveränderliches als seine Bestimmtheit gar nicht möglich, und andererseits hat auch Unveränderliches keine Wirklichkeit, wenn es nicht als Bestimmtheit eines Veränderlichen zu denken ist.

Concretes und Abstractes d. i. Veränderliches und Unveränderliches bedeuten also nicht zwei gesonderte wirkliche Gruppen des Gegebenen, sondern sie bezeichnen einen allerdings wichtigen begrifflichen Gegensatz angesichts des Gegebenen überhaupt: Das Concrete besteht aus Abstractem und das Abstracte besteht nur als wirkliche Bestimmtheit des Concreten. So wäre auch der Satz gültig: Das Veränderliche besteht aus Unveränderlichem? Ganz gewiss! Nur der wird sich daran stossen, welcher dem „Unveränderlichen“ den Sinn des Unvergänglichen, dem „Veränderlichen“ den Sinn des Vergänglichen schlechtweg zulegt.

Es steht indess nichts im Wege, wie von unvergänglichem oder ewigem, so auch von vergänglichem oder zeitlichem Unveränderlichen, und sowohl von vergänglichem oder zeitlichem als auch von unvergänglichem oder ewigem Veränderlichen zu reden: Die Möglichkeit des veränderlichen (concreten) Ewigen besteht neben der des unveränderlichen (abstracten) Ewigen, und ebenso die des unveränderlichen (abstracten) Zeitlichen neben der des veränderlichen (concreten) Zeitlichen.

Dem ewigen Abstracten (Unveränderlichen) im Gegebenen überhaupt kommt einzig das „Sein“, dem ewigen Concreten (Veränderlichen) sowohl dies „Sein“ als auch das „Werden“ zu; dem zeitlichen Unveränderlichen (Abstracten) kommt das Sein und Nichtsein, dem zeitlichen Veränderlichen (Concreten) sowohl das Sein und Nichtsein als auch das Werden zu. Beispiele mögen dies erläutern! Das Concrete „der Nussbaum vor meinem Fenster“ ist ein zeitliches Veränderliches: er war einst nicht, er ist jetzt, und hat ein Werden durchgemacht. Das Abstracte „dies in diesem Augenblick die Nussbaumblätter zeichnende Grün“ ist ein zeitliches Unveränderliches, es hat kein Werden aufzuweisen, aber vorher war es nicht, und

jetzt ist es da, nur Sein oder Nichtsein ist hier die Frage. Das Concrete „die Welt" ist ein ewiges Veränderliches, es war niemals nicht, es ist und zeigt stetes Werden. Das Abstracte „der Raum" als Bestimmtheit dieser Welt ist ein ewiges Unveränderliches, es hat kein Werden durchgemacht, es war niemals nicht, es „ist" einzig und allein.

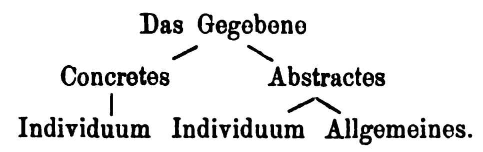
Was man aus dem Gegebenen auch der Betrachtung unterziehen mag, zu einer dieser vier Begriffsgruppen gehörig wird es sich erweisen.

Wenn wir behaupten, concret und veränderlich, sowie abstract und unveränderlich seien Wechselbegriffe, so müssen wir noch einem Einwand aus dem Sprachgebrauch begegnen. Man pflegt wohl das in einem Augenblick uns als „Sinneseindruck" Gegebene, z. B. das, was sich gerade jetzt meinem Blicke, indem ich zum Fenster hinausschaue, bietet und was ich wohl „Nussbaum" nenne, als Concretes zu bezeichnen, während doch zweifelsohne dieses Augenblicksgegebene als solches ein Unveränderliches, nur ein Augenblicksabschnitt des Veränderlichen „dieser Nussbaum" ist; nicht dieses Augenblicksgegebene verändert sich, sondern ein anderes Augenblicksgegebene ist an seiner Stelle da, wenn der Nussbaum sich verändert hat.

Worauf der Einwand fusst, dass nemlich dieses Augenblicksgegebene ein „hic et nunc" als Bestimmtheit zeige, das bestreite ich garnicht, indessen halte ich es nicht für zweckmässig, um desswillen diesem Augenblicksgegebenen den Titel des Concreten beizulegen. Was der Gegner meint, wird im Sprachgebrauch am sichersten meines Erachtens mit dem Wort „Individuum" bezeichnet. Hic et nunc, der besondere Ort sowie der besondere Zeitpunkt sind dasjenige Abstracte oder Unveränderliche, welche das mit ihnen verknüpfte Gegebene „individualisiren", sie sind die sogenannten principia individuationis.

Ohne Frage ist nun jedes Augenblicksgegebene in diesem Sinne ein Individuum, also auch dieser abstracte (unveränderliche) Augenblicksabschnitt des concreten (veränderlichen) Nussbaumes vor meinem Fenster. Weil aber auch dieser Nussbaum in seiner Veränderlichkeit doch stets ein hinc et nunc aufweist, wird auch dieses Concrete selber ein Individuum genannt. Wir hätten also noch zwischem dem abstracten und dem concreten Individuum im Gegebenen überhaupt zu unterscheiden, um eine ausreichende begriffliche

Zergliederung des Gegebenen an der Hand des Gegensatzes concret-abstract ausführen zu können. Wenn wir endlich zur Bezeichnung desjenigen Gegebenen, was nicht Individuum ist, das „Allgemeine“ wählen, so gliedert sich das Gegebene überhaupt derart:



Alles Concrete oder Veränderliche ist also Individuum, aber nicht jedes Individuum ist Concretes; wir haben zu unterscheiden zwischen concretem (veränderlichem) und abstractem (unveränderlichem) Individuum. Alles Allgemeine ferner ist Abstractes (Unveränderliches), aber nicht jedes Abstractes ist ein Allgemeines; wir haben zu unterscheiden zwischen allgemeinen und individuellen Abstracten. Jedes concrete Individuum, können wir nun, ohne Missverständniss befürchten zu müssen, sagen, besteht aus abstracten Individuen und jedes abstracte Individuum aus allgemeinen Abstracten. Wenn dieses so ist, dann ist die Erkenntniss je des abstracten Individuums durch diejenige seines allgemeinen Abtracten und die des concreten Individuums durch die Erkenntniss seines abstracten Individuums mit bedingt. Die Philosophie im engeren Sinne d. i. die Wissenschaft von dem Allgemeinen (also Abstractem) des Gegebenen überhaupt liefert daher ein Wissen, welches die Bedingung ist für die Möglichkeit jeglicher Wissenschaft von dem veränderlichen Gegebenem oder dem concreten Individuum d. i. jeder Fachwissenschaft, deren Gegenstand ja eben das Veränderliche bildet.

Die Arbeit der Fachwissenschaft selber bezieht sich auf das jedesmalige Gegebene als abstractes und als concretes Individuum; die Untersuchung des ersteren bildet die nothwendige Vorarbeit für die Erkenntniss ihres Gegenstandes als Concreten. Das Ziel aber der Fachwissenschaft ist die Erkenntniss des Gegebenen als gesetzmässigen Concreten, die Feststellung der Gesetze seiner Veränderlichkeit.

Dass die Psychologie eine solche Fachwissenschaft sein will und dass die Aufgabe, welche das Wort Psychologie ausspricht, dahin geht, die gesetzmässige Veränderung ihres Gegenstandes klarzustellen, wird von Allen zugestanden. Nicht minder wird darin Einstimmigkeit herrschen, dass die Psychologie eine besondere Fachwissenschaft

ist, die demnach ein besonderes Concretes zum Gegenstand ihrer Untersuchung hat. Mit dieser Behauptung greifen wir der Untersuchung, welche den besonderen Gegenstand der Psychologie in seiner Allgemeinheit feststellen soll, in keiner Weise vor, denn es lassen sich mit ihr, wie wir sehen werden, die verschiedenen philosophischen Fassungen des psychologischen Gegenstandes durchaus vereinigen, die sich nur eben in der Fassung der Besonderheit ihres Concreten unterscheiden. Alle sind darin einig, dass ein besonderes Veränderliches des Gegebenen überhaupt in der Psychologie nach seiner Gesetzmässigkeit festgestellt werden soll.

§ 3.

Die Psychologie als besondere Fachwissenschaft.

Die Gesetzmässigkeit der Veränderungen, welche man das Seelenleben nennt, klar zu begreifen, ist die Aufgabe der Psychologie; das Besondere dieser Aufgabe liegt in der Eigenart des Gegenstandes begründet. Von den Naturwissenschaften unterscheidet sich diese Fachwissenschaft in erster Linie dadurch, dass das Seelenleben nicht anschaulich Gegebenes ist, während der Gegenstand jeder Naturwissenschaft im anschaulich Gegebenen liegt. Eine zweite Verschiedenheit besteht darin, dass dem Forscher der psychologische Gegenstand immer nur in Einem und demselben Exemplar ein unmittelbar Gegebenes ist, während der naturwissenschaftliche Gegenstand in einer Mehrzahl von Exemplaren unmittelbar gegeben sein kann. Eine dritte Verschiedenheit endlich bietet sich darin, dass für die psychologische Fassung das einzige unmittelbar gegebene Exemplar immer nur Einem Forscher unmittelbar Gegebenes, dem anderen Forscher dagegen eben dasselbe Exemplar nur mittelbar gegeben sein kann, während das einzelne Exemplar des naturwissenschaftlichen Gegenstandes doch einer Mehrzahl von Forschern gemeinsam unmittelbar Gegebenes sein kann.

Diese Unterschiedenheit und Eigenart des Gegenstandes schafft für die Psychologie in der allgemeinen Bestimmung ihres concreten Individuums als Gegebenen überhaupt Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft auf ihrem Gebiete Dank der Anschaulichkeit ihres

Gegenstandes nicht hat. Hieraus erklärt es sich, dass die Psychologie für ihre besonderen Zwecke sich des Bedürfnisses einer allgemeinwissenschaftlichen d. h. philosophischen Grundlage lebhafter als die Naturwissenschaft bewusst wird und daher von jeher einen engeren Anschluss an die Wissenschaft vom Allgemeinen des Gegebenen überhaupt, an die Philosophie, gesucht hat.

Der besondere Gegenstand der Psychologie ist das Seelenleben. Was wir unter Seele des Näheren zu begreifen haben, wird die Untersuchung lehren. An dieser Stelle kommt es nur darauf an, das Seelische, insofern es unmittelbar Gegebenes ist — und dass es dieses sei, ist ja Bedingung für die Möglichkeit der Wissenschaft Psychologie überhaupt (s. S. 1) — in seiner Besonderheit gegenüber anderen fachwissenschaftlichen Gegenständen hervorzuheben. Und zwar genügt es, hier den Unterschied zwischen ihm und dem naturwissenschaftlichen Gegenstande nur ganz allgemein festzustellen.

Das Gebiet der Naturwissenschaft ist das anschaulich Gegebene, der Gegenstand der Psychologie aber, wenigstens soweit er *unmittelbar gegeben ist, nicht anschaulich Gegebenes.* Was immer unter Seele weiter auch vorgestellt und gedacht werde, in Betreff des hier Behaupteten wird doch keine Meinungsverschiedenheit herrschen können. Man mag als Forscher diese Nichtanschaulichkeit des unmittelbar gegebenen psychologischen Gegenstandes beklagen, aber an ihrer Thatsächlichkeit lässt sich nicht rütteln.

Als unmittelbar Gegebenes ist „Seele“ dem Forscher immer nur in Einem Exemplar zur Hand, während ihm der naturwissenschaftliche Gegenstand in einer Mehrzahl von Exemplaren unmittelbar gegeben ist oder doch gegeben sein kann. Der Physiologe hat viele Exemplare seines Gegenstandes aus dem weiten Gebiete des organischen Lebens zu seiner unmittelbaren Verfügung, dem Psychologen ist einzig „seine eigene Seele“ das unmittelbar Gegebene; „andere Seelen“ stehen ihm nur mittelbar zur Verfügung als Gegenstand seiner Forschung.

Dazu kommt, was mit dem eben Behaupteten eng zusammen hängt, dass die verschiedenen psychologischen Forscher nicht ein und dasselbe Exemplar als unmittelbar Gegebenes haben können, sondern dass ein Jeder ein besonderes als das seinige hat, das dem Anderen wiederum nur mittelbar Gegebenes sein kann.

Dieses mittelbare Gegebensein der Seele beruht auf einem Schlusse aus der Aehnlichkeit bestimmter Leibesveränderungen, besonders des Gesichts, und der Laute mit solchen, welche dem Forscher als sogenannte „Äusserungen" des ihm unmittelbar gegebenen eigenen Seelenlebens bekannt sind; die Kenntniss des letzteren aber bildet die unumgängliche Voraussetzung für die Möglichkeit des Schlusses, in welchem dem Forscher „anderes" Seelenleben, und zwar eben nur mittelbar, gegeben ist.

Es ist von Wichtigkeit, sich dieser Verschiedenheit des Gegenstandes der Psychologie und der Naturwissenschaft bewusst zu sein, weil daraus zum Wenigsten begreiflich wird, mit wie viel Schwierigkeiten die psychologische Forschung zu kämpfen hat, von denen die naturwissenschaftliche garnichts erfährt.

Das Vergleichen des einen Exemplars mit dem anderen ist für den Naturwissenschaftler ein einfaches, weil beide als gegebene ihm gleichsam auf derselben Linie liegen, für den Psychologen ein verwickeltes, weil das „andere" Exemplar ihm nur vermittelt durch den Begriff des ersten gegeben ist. Die Prüfung dessen, was der Naturwissenschaftler von seinem Gegenstande aussagt, lässt sich von einem Anderen unter Umständen an demselben und in derselben Weise gegebenen Exemplar prüfen, immer aber können beide Forscher an einem und demselben und in derselben Weise Gegebenen Exemplar, der eine sein Ergebniss zur Bestätigung nachprüfen, der andere dasselbe auf die Wahrheit hin prüfen. Beides ist in der psychologischen Forschung ausgeschlossen.

Darum ist auch die sichere Verständigung unter den Forschern und die sichere Mittheilung der Ergebnisse eigener Forschung an Andere in der Psychologie nicht wenig erschwert. Denn, was nicht unmittelbar gegeben ist, ist dem Einzelnen nur vermittelt und gleichsam gebrochen durch das Mittel der Begriffe von eigenem Seelenleben gegeben.

Auf dem Gebiete der Psychologie ist deshalb auch die Verständigung über Worte keineswegs so leicht, wie auf dem der Naturwissenschaft; diese hat als sicheren und schnellen Schiedsrichter immer das anschaulich Gegebene zur Hand, welches ja den Streitenden als gemeinsames unmittelbar Gegebenes vorliegt; ein solches gemeinsam Gegebenes fehlt eben der Psychologie, und dieser Mangel macht sich von vorneherein bemerkbar.

Was für die Naturwissenschaft die in der Anschaulich-

keit begründete Gemeinsamkeit des unmittelbar Gegebenen bewirkt, dass man sich nemlich ohne Schwierigkeit über den Sinn der Worte, mit welchen im Allgemeinen der Gegenstand bezeichnet wird, z. B. Körper, Bewegung u. A., verständigt, das muss die Psychologie auf einem weiteren Weg zu erreichen suchen, weil ihrem Gegenstande die Anschaulichkeit und damit die Gemeinsamkeit des unmittelbaren Gegebenseins fehlt. Der einzige Weg, den sie einschlagen kann, ist der zur Philosophie, der Wissenschaft vom Allgemeinen des Gegebenen überhaupt. Nur diese Wissenschaft kann ihr schaffen, was die Naturwissenchaft schon durch die Anschaulichkeit ihres Gegenstandes, wenigstens für den Hausbedarf hinreichend, geliefert bekommt: nemlich wie im Allgemeinen ihr Gegenstand klar begriffen sei.

So erklärt es sich, das der Psychologe die Nothwendigkeit verspürt, auch Philosoph zu sein, um seiner Wissenschaft überhaupt gerecht werden zu können, während der Naturwissenschaftler seiner Wissenschaft im Besonderen weithin genügen kann, ohne auch Philosoph zu sein. Hierin liegt auch der Grund für die Thatsache, dass die Psychologie selber als philosophische Disciplin gilt und unter den Begriff der „Philosophie" im weiteren Sinne fällt.

Nach dem bisher Entwickelten gliedert sich nun die Psychologie in zwei Hauptthoile, den philosophischen und den fachwissenschaftlichen Theil, und dieser wiederum in den vorbereitenden und den abschliessenden Theil. Der philosophische hat den psychologischen Gegenstand unter dem Begriff des allgemeinen Abstracten, oder Unveränderlichen, der vorbereitende unter dem des individuellen Abstracten oder abstracten Individuums, der abschliessende unter dem des concreten Individuums zu behandeln: die Reihenfolge ergiebt sich aus dem allgemeinen Begriffe des psychologischen Gegenstandes als Veränderlichen oder Concreten, welcher daher zu seiner Bestimmtheit das abstracte Individuum, wie dieses wiederum als seine Bestimmtheit das allgemein Abstracte hat. Wo immer das erste gegeben ist, da ist auch das zweite, und wo dieses, auch das dritte: mit dem letzteren aber hat die Darstellung zu beginnen.

Erster Theil.

Das Seelenwesen.

§ 4.

Der Ausgangspunkt.

Der allgemeine Gegenstand der Psychologie „Seele“ ist dem gemeinen Bewusstsein wohl ein bekannter, aber noch nicht erkannter; es hat freilich das, was es Seele nennt, irgendwie begriffen, indessen ist es ihm noch nicht zu wissenschaftlicher Klarheit gekommen. Die „Seele“ ist demjenigen, der in die psychologische Forschung eingeführt werden soll, nicht erst zu entdecken, sondern das schon Bekannte soll ihm ein erkanntes, der richtige, fraglos klare Begriff von „Seele“ überhaupt erst gewonnen werden. Dies ist die erste Aufgabe der Psychologie, sie setzt das Seelengegebene als bekannt voraus und knüpft für Jeden an das ihm unmittelbar gegebene an.

Wenn jemand behauptet, eine „Seele“ gebe es nicht, so richtet sich die Verneinung nicht gegen auch ihm bekanntes Gegebenes, welches zu leugnen ihm sicherlich nicht beifällt, sondern nur gegen einen bestimmten Begriff, in welchem Andere dieses Gegebene meinen richtig gefasst zu haben; er leugnet die Wahrheit dieses Begriffes und zwar eben auf Grund der unbezweifelten Thatsache des Seelischen. An dieses nun, wie es einem Jeden gegeben und begriffen ist, knüpft die Untersuchung an, und zwar muss sie in erster Linie den allgemeinen Begriff „Seele“ welchen ein Jeder, schon in dem Seelengegebenen mitbringt, prüfen auf seine wissenschaftliche Berechtigung, um den richtigen Begriff fest zu stellen.

Man möchte wohl die Frage aufwerfen, ob denn mit Aussicht auf Erfolg diese Prüfung vorgenommen und ein wissenschaftlich

klarer Begriff von Seele überhaupt erzielt werden könnte, bevor die fachwissenschaftliche Untersuchung das Seelenleben in seinen Einzelheiten klar gelegt hätte, ob also nicht die philosophische oder allgemeinwissenschaftliche Untersuchung dieser erst folgen müsste. Ein solcher Einwand würde aber missverstehen, was die philosophische Bearbeitung des Seelengegebenen leisten kann und will: der von ihr festzustellende Seelenbegriff bezieht sich garnicht auf die Einzelheiten und Besonderheiten des Seelenlebens und somit könnte sie auch durch die fachwissenschaftliche Bearbeitung dieser Besonderheiten garnicht in ihrer Absicht gefördert werden, wie sie umgekehrt auch dieser fachwissenschaftlichen Untersuchung garnichts vorweg nehmen kann. Sie beide richten freilich an ein und dasselbe Gegebene ihre Fragen, aber es sind ganz verschiedene Fragen, welche sie sich von ihm beantworten lassen wollen.

Indessen, wenn auch das Letztere zugegeben wird, könnte der Einwand in abgeschwächter Form wiederholt werden, ob es denn wissenschaftlich geboten sei, die Erörterung des Seelengegebenen gerade mit der philosophischen und nicht mit der fachwissenschaftlichen zu beginnen. Wir antworten: sicherlich! Denn die fachwissenschaftliche Arbeit hat es mit den Veränderungen des Gegebenen und ihren einzelnen Gliedern, dem individuellen Abstracten, zu thun, die philosophische dagegen hat das allgemeine Abstracte dieses Gegebenen klar zustellen, also dasjenige, was im individuellen Abstracten und somit auch in den Veränderungen, welche wissenschaftlich begriffen werden sollen, als grundlegendes Moment immer mit enthalten ist. Daher ist es, um an die fachwissenschaftliche Untersuchung gut berathen heranzugehen, nothwendig, dass man zuvor dies Gegebene in seiner Allgemeinheit richtig verstanden habe.

Die Fragen, welche die Allgemeinwissenshaft Philosophie an das Seelengegebene stellt, sind: Wodurch kennzeichnet sich „Seele“ gegenüber anderem Gegebenen? Ist „Seele“ Concretes oder Abstractes?

§ 5.

Geschichte des Seelenbegriffs.

Die Geschichte der Psychologie überliefert uns vier verschiedene Begriffe, in denen man das Seelengegebene überhaupt zu fassen versucht hat, und noch heute findet jeder seinen wissenschaftlichen Vertreter. Zwei dieser Begriffe bestimmen „Seele“ als ein Concretes,

nach dem einen ist sie ein körperliches, nach dem anderen ein unkörperliches Concretes; die zwei anderen bestimmen „Seele“ als ein Abstractes, der eine fasst es als eine Bestimmtheit des menschlichen Leibes, der andere als eine Seite des menschlichen Individuums.

Den ersten Begriff nennen wir den altmaterialistischen, den zweiten den spiritualistischen, den dritten den neumaterialistischen und den vierten den spinozistischen Seelenbegriff.

Als Vorbemerkung diene hier, dass unsere Untersuchung sich auf das Gebiet der menschlichen Seele beschränkt, und zwar nicht nur aus dem Grunde, weil das unmittelbare Seelengegebene uns einzig die menschliche Seele ist, die ein Jeder „seine Seele“ zu nennen pflegt, sondern auch deshalb, weil der Analogieschluss, durch den wir das Gebiet des mittelbar Gegebenen „Seele“ unsrer Kenntniss erschliessen, umfassend und mit grosser Sicherheit im Einzelnen doch nur auf die anderen Menschen seine Anwendung finden kann. Keineswegs wollen wir die Möglichkeit einer Thierpsychologie leugnen, aber weil sie auf rein mittelbar Gegebenes abstellen muss und demnach eine aus reiner Analogie gewonnene Wissenschaft nur sein kann, erscheint mir der Nutzen, welchen die Hereinziehung des Gebietes der Thierseele für die Erkenntniss unseres Seelenlebens liefern kann, ein so fraglicher, dass wir ohne eigentlichen Schaden darauf verzichten können. Um so mehr aber werden wir Werth auf Alles legen, was als mittelbar Gegebenes uns über die menschliche Seele selber unterrichtet, und nicht zum Wenigsten auf die Ansichten Anderer, in denen uns entgegentritt, wie sie das, ihnen in derselben zwiefachen Weise, wie uns, Gegebene „Seele des Menschen“ begriffen haben. Eben deswegen beginnen wir zunächst auch damit, die Geschichte der Psychologie um Rath zu fragen in unserer Angelegenheit, die das menschliche Seelenwesen betrifft.

1. Der altmaterialistische Seelenbegriff: Das Seelending.

Vorab die Bemerkung: Das Wort „Ding“ verwende ich, dem Sprachgebrauch entsprechend, nicht als Wechselbegriff von „Concretes“ oder „Veränderliches“, sondern von „raumgegebenes oder körperliches Concretes“.

Seit den alten Griechen ist in der Philosophie die Meinung, dass Seele ein Ding sei, wohl niemals ganz aufgegeben: dem Heraklit war Seele ein Feuerding, dem Empedokles ein aus den vier Elementen zusammengesetztes, dem Demokrit ein aus besonders feinen Atomen bestehendes Ding. Dass diese altmaterialistische Meinung noch in unserer Zeit ihren Schriftsteller in J. A. Hartsen[1]) gefunden hat, verdient bemerkt zu werden; er schreibt: „Wir halten die Ausdehnungslosigkeit der Seele für unwahrscheinlich, zuerst weil wir Etwas ohne Ausdehnung überhaupt für ungereimt halten, zum Andern, weil wir in der Seele Ortsverhältnisse, Abstände, ausgedehnte Bilder wahrnehmen" (S. 135); „Leib und Seele sind beide zusammengesetzte Gegenstände; wo ist im Organismus die Grenze zwischen Seele und Leib? wo fängt der bewusstseinsfähige Theil an? Niemand hat bisher vermocht genau anzugeben, wo der Leib endet und wo die Seele anfängt. Es scheint wohl, dass eine scharfe Grenze zwischen beiden nicht existirt, dass sie durch verschiedene Zwischenstufen in einander übergehen. Grundverschieden kann die Substanz der Seele von der Substanz des Leibes nicht sein" (S. 146); „man hat gesagt, Seelensubstanz sei unwägbar, sie habe keine Schwere: wo ist der Beweis, dass sie unwägbar sei?" (S. 147); „man hat gesagt, Bewusstsein sei von Bewegung grundverschieden und könne also nicht Bewegung sein: aber diese Widerlegung ist ein petitio principii, da es ja eben die Frage ist, ob Bewusstsein von Bewegung grundverschieden ist" (S. 150); „die Physiker nehmen an, dass jedes Stoffatom von Aetheratomen umgeben sei; vielleicht muss der Psychologe annehmen, dass jedes Aetheratom von Atomen einer noch feineren Substanz (Seelenatomen) umgeben sei" (S. 151). So der im 19. Jahrhundert wiedererstandene Demokrit!

Dieser altmaterialistische Seelenbegriff steht auf dem philosophischen Dogma, dass alles Concrete Ding oder körperliches Concrete sei, die Behauptung, es gebe Concretes, das nicht Ding sei, müsse man „für ungereimt halten".

2. Der spiritualistische Seelenbegriff: Das unkörperliche Seelenconcrete.

Erst im Gegensatz zur altmaterialistischen Fassung, die dem nach Anschaulichkeit durstenden gemeinen Bewusstsein natürlich

1) Grundzüge der Psychologie, Berlin 1874.

am nächsten liegt und daher auch die zeitlich erste ist, hat sich der spiritualistische Seelenbegriff entwickelt. Daher ist es auch verständlich, dass uns dieser zunächst in einer nur jene altmaterialistische Fassung verneinenden Form entgegentritt, ohne dass zugleich bestimmt gesagt wird, was denn Seele sei. Der Schöpfer dieses spiritualistischen Begriffs, Platon, beschreibt die Seele: „ἡ γὰρ ἀχρωματός τε καὶ ἀσχήματος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ“[1]). „Die Seele ist farblos, gestaltlos, unpackbar und allein dem Verstande zugänglich.“ Als Gegebenes überhaupt ist hier Seele nur in Verneinungen beschrieben; „genauere Erklärungen über den allgemeinen Begriff der Seele suchen wir bei Platon vergebens“[2]); indessen geht doch aus seinen sonstigen Bemerkungen unzweifelhaft hervor, dass er die Seele für ein besonderes, von den Dingen unterschiedenes Concretes gehalten hat.

Ueber bloss verneinende, das Körpersein ablehnende Bestimmungen des allgemeinen Seelenbegriffs sind auch die dem Platon folgenden Philosophen der alten Welt und des Mittelalters nicht hinausgekommen; auch der aristotelisirende Thomas von Aquino hat, wenn er die Seele forma separata nennt, die Angelegenheit nicht gefördert. Und das Wort spiritus, Geist, zur Bezeichnung der Seele litt und leidet noch heute an jener Unbestimmtheit, die den allgemeinen Seelenbegriff nicht über die verneinenden Bestimmungen hinausbringt. Man möchte dagegen vielleicht einwenden, dass „Geist“ die Seele eben als denkendes Wesen bezeichne und mithin in dem Denken doch eine feste Bestimmung dieses Concreten gegeben sei. Wir leugnen dies zwar nicht, sehen uns aber nicht genöthigt, deshalb mit unserer ersten Behauptung den Rückzug anzutreten.

Schon Platon hat Denken als ein Hauptkennzeichen der Seele hervorgehoben und dennoch urtheilt Zeller mit Recht von ihm, dass genauere Erklärungen über den allgemeinen Seelenbegriff bei Platon vergebens gesucht werden. Am Eingang der Neuzeit steht wieder Cartesius mit der Behauptung, die Seele sei ein denkendes Wesen, eine res cogitans, ohne dass er damit die Seele sicher bestimmt hätte als besonderes Concretes gegenüber dem Dinge. Zwar erklärt er die Seele, res cogitans, für etwas ganz Anderes, eine ganz andere Substanz als das Ding, res extensa, aber die Be-

---

1) Phaedrus 247 C. 2) Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, S. 691.

stimmung des Denkens schützte und sicherte offenbar nicht in ausreichender Weise die Trennung von Seele und Ding als zwei Substanzen, was doch sicherlich der Fall gewesen wäre, wenn in dem Worte „Denken“ die Unkörperlichkeit des denkenden Concreten in fester Weise bestimmt wäre.

Die Geschichte zeigt uns auch, dass zwei seiner bedeutendsten Schüler, obwohl sie an der Thatsächlichkeit des Denkens selbstverständlich nicht rührten, auf den Gedanken kommen konnten, Denken gehöre garnicht einer anderen Substanz an als das Ausgedehntsein, sondern beide seien Bestimmungen Einer Substanz; bei Locke kleidete sich der Gedanke in die Vermuthung, das Ding, die körperliche Substanz, denke vielleicht auch, bei Spinoza in die Behauptung, Körperliches und Geistiges, Ausgedehntsein und Denken seien zwei besondere Bestimmtheiten Einer Substanz. Wie hätte dieser Abfall von der Behauptung des Cartesius je geschehen können, wenn durch die Bestimmung „Denken“ in der That sicher und fest dieses Etwas „Seele“ geschieden worden wäre von aller Vermischung und Vereinheitlichung mit dem Körperlichen, wenn also durch das Wort „Denken“ die Aufgabe, welche der Spiritualismus durch die Verneinung „unkörperlich“ erst stellte, wirklich gelöst wäre!

3. Der neumaterialistische Seelenbegriff: Die Seele Thätigkeit des Gehirns.

Als eine ganz neue Behauptung tritt die neumaterialistische Fassung des Seelengegebenen auf, indem sie „Seele“ nicht, wie die beiden vorhergehenden, für Concretes, sondern für Abstractes ausgiebt. Wann diese Meinung zuerst aufgetreten sei, ist nicht recht klar, vielleicht findet sie sich schon bei einigen Peripatetikern im Alterthum; ihr erster classischer Vertreter aber ist der im 18. Jahrhundert lebende Franzose de la Mettrie in seiner Schrift: l'homme machine. Seele gilt für eine besondere Bestimmtheit des Leibes, im Besonderen des Gehirns, Seelenleben ist ein besonderes Geschehen, eine besondere „Funktion“ des Gehirns, eine besondere Gehirnthätigkeit.

Dieser Meinung gemäss ist das Concrete, dessen eigenartige Veränderung das Seelenleben bedeuten soll, ein Körper, der menschliche Organismus; auch sie geht von dem materialistischen Dogma aus, dass alles Concrete Dingconcretes oder Körper sei. Die Geschichte des letzten Jahrhunderts zeigt aber zwei verschiedene Ent-

wicklungen des neumaterialistischen Seelenbegriffs, von denen die eine das Seelenleben überhaupt eine eigenartige **Bewegung** des Gehirns, die andere es eine, nicht unter den Begriff der Bewegung fallende, Bewusstseinsthätigkeit oder Bewusstseinserscheinung des Gehirns nennt; die erstere kann man die ächte, die letztere die unächte Entwicklung dieses neumaterialistischen Begriffs heissen. Beide leugnen die Seele als ein besonderes Concretes, mag dies nun mit dem Altmaterialismus als Seelending oder mit dem Spiritualismus als unkörperliches Concretes aufgefasst werden; die unächte bildet den Uebergang zu dem folgenden Begriffe.

4. Der spinozistische Seelenbegriff: Die Seele eine Seite des Menschen.

Mit der neumaterialistischen Fassung ist die spinozistische darin einig, dass Seele nicht ein besonderes Concretes, sondern ein besonderes Abstractes sei; sie unterscheidet sich aber von jener dadurch, dass das Concrete, dem das Abstracte „Seele" als seine Bestimmtheit angehört, nicht ein Körper, also nicht der Leib oder das Gehirn des Menschen, sondern der „Mensch" sein soll. Das concrete Individuum „Mensch" hat nach dieser Meinung zwei besondere **Seiten**, das Seelesein und das Leibsein; seelische und ihnen parallel gehende leibliche Veränderungen machen das Doppelleben dieses einen Concreten „Mensch" aus, der also als ein doppelseitiges Veränderliches, und nicht als Vereinigung zweier Concreten (Leib und Seele) zu begreifen ist. Die beiden Seiten des Menschenlebens fallen begrifflich ganz auseinander, Leibesleben ist Bewegung, Seelenleben ist „Denken", aber sie sind immer mit einander da, weil sie Einem Concreten angehören, dessen Wesen beide nothwendig fordert. —

Diese vier Meinungen vom Seelenwesen haben wir nun zu prüfen, indem wir zusehen, ob und in wie weit das unmittelbare Seelengegebene, auf das wir uns allein bei der Prüfung stützen können, sich in denselben richtig begriffen findet und zu fragloser Klarheit gebracht ist.

§ 6.

Der altmaterialistische Seelenbegriff.

Das Seelending der altmaterialistischen Meinung ist Dichtung;

weder findet sich das Seelengegebene als ein Ding im unmittelbar Gegebenen vor, noch lässt es sich mit der Annahme eines solchen in Einklang bringen.

Wäre durch Mehrheit die Wahrheit einer Meinung entschieden, so würde in der Menschheit dem altmaterialistischen Seelenbegriff der Preis der Wahrheit zu Theil, und selbst noch innerhalb der sogenannten gebildeten Welt allein würde das Ergebniss das gleiche sein. Die Sucht der Anschaulichkeit, welche ein Erbstück des Menschengeschlechts ist, lässt sich nur schwer und bei den meisten Menschen garnicht zurückdämmen; sie fordert das Gegebene überhaupt, soll es verständlich erscheinen, im anschaulichen Gewande; jedes Concrete soll ihr, um Anerkennung zu erfahren, als anschauliches Concrete d. h. als Ding begriffen sein. In diesem Sinne ist der altmaterialistische der „natürliche" Seelenbegriff. Nur unter „philosophisch" Gebildeten findet er heute keine Mehrheit, sondern nur noch wenige Vertheidiger: suchen wir die Gründe dafür auf!

Das „Ding" kennzeichnet sich uns stets, in welchem Augenblicke seines Gegebenseins wir es auch begreifen mögen, als räumlich und qualitativ Bestimmtes. Nehmen wir den einfachsten Fall: ein Ding, das wir sehen, hat Grösse, Gestalt, Ort und Farbe; ein gesehenes Ding, das nicht räumlich begriffen wäre, nicht Grösse, Gestalt und Ort hätte, können wir nicht fassen, ebenso nicht eines, das nicht farbig wäre.

Dass Seele als ein Ding nun jemals wirklich gesehen oder getastet sei, behauptet freilich von den zahllosen Menschen, welche die Seele im Sinne des Altmaterialismus begreifen, Niemand, aber man findet darin auch keinen Grund, von der altmaterialistischen Meinung abzustehen. Es bleibt ja die Möglichkeit, dass das Seelending nur unseren Anschauungsmitteln nicht zugänglich, aber trotzdem „Anschauliches", d. h. räumlich und qualitativ Bestimmtes sei. Brauchen wir das Wort „anschaulich" in der soeben angeführten Bedeutung, so liesse sich noch zwischen wahrnehmbar (durch unsere Mittel) anschaulichem und vorstellbar anschaulichem Gegebenen unterscheiden; die Altmaterialisten würden demnach ihr Seelending ein bloss vorstellbares Anschauliches nennen. Dagegen liesse sich von dieser Seite nichts einwenden, können wir doch auch das kleinste

wahrnehmbare Ding wiederum in ein Mehrzahl von Dingen zerlegt vorstellen, von denen jedes einzelne auch nicht mehr wahrnehmbar wäre, wohl aber als Anschauliches überhaupt bestehen bleibt.

Wird Seele für ein Ding, das zu klein ist, um von uns je wahrgenommen werden zu können, ausgegeben, so liesse sich damit noch einem anderen Einwande begegnen, der sonst wohl mit einigem Recht erhoben wird, der Einwand, dass in unserem Leibe, innerhalb dessen doch das Seelending irgendwo sein müsste, kein Platz übrig sei für dasselbe, weil der Leibesraum völlig schon mit Leibestheilen ausgefüllt sei. Mit demselben Rechte, mit welchem nemlich der Physiker zwischen die Stofftheilchen des Körpers nicht wahrnehmbare Aethertheilchen, also zwischen die Stoffdinge Aetherdinge eingeschoben hat, liesse sich auch behaupten, das unendlich kleine Seelending werde sicherlich noch den von ihm nur geforderten unendlich kleinen Platz im menschlichen Leibe finden, von Wohnungsnoth des Seelendinges könne daher nicht die Rede sein.

Aber vorstellbar müsste doch immerhin dieses Anschauliche „Seelending" sein; also zunächst vorstellbar in einer bestimmten Gestalt: Demokrit wählte die runde; dann in einer bestimmten Farbe: die Altmaterialisten schweigen darüber; und doch bedürfen wir, damit uns das Seelending vorstellbar Anschauliches sei, unumgänglich auch dieser Bestimmtheit desselben. Denn die Meinung, wir könnten ein nur räumlich Bestimmtes vorstellen, wird heute Keiner mehr zu vertreten wagen. Wollte Jemand einwenden, dass die Naturwissenschaft mit bloss ausgedehntem Vorstellbaren, den Atomen, arbeite, so fällt der Einwand rasch in sich zusammen, wenn wir überlegen, dass der Naturwissenschaftler zwar ungehindert mit den sehr kleinen Dingen, Atome genannt, nur insofern sie räumliche Dinge sind, sich beschäftigen und ihre anderen besonderen Bestimmtheiten ausser Acht lassen kann, dass aber auch ihm nicht möglich ist, diese Atome als Vorstellbares gegeben zu haben, wenn sie nicht auch qualitativ (farbig u. s. w.) gegeben sind.

So viel also müssen wir wenigstens fordern: ist Seele ein Ding, so ist es etwas Ausgedehntes und Farbiges.

Die Altmaterialisten stellen nun mit Vorliebe Seele nach Massgabe eines physikalischen Atoms vor, sie können ihr dann aber auch nur, wie diesem, die eine Veränderung, die wir Bewegung oder Ortsveränderung nennen, zulegen. Wollen sie sich hierbei nicht bescheiden, sondern dem Seelending auch „innere" Veränderung

beilegen, so führt dieses zwingend zu der Annahme, dass Seele nicht ein Atom, sondern eine Molekel d. i. ein sehr kleines aus einer Mehrzahl von Atomen bestehendes Ding sei; die „innere" Veränderung des Seelendinges müsste dann eine Ortsveränderung seiner Atome innerhalb des Seelenraumes sein.

Eine solche Seelenmolekel könnte immerhin auch so sehr klein gedacht werden, dass die Schwierigkeit, sie im Leibe unterzubringen, gegenüber dem Seelenatom kaum wüchse; in Wahrheit läge ja überhaupt keine vor.

Aber eine andere Schwierigkeit, welche bei dem Atom „Seele" gleicherweise sich erhebt, liegt in der Verknüpfung dieser Annahme mit dem unmittelbaren Seelengegebenen, sofern es Veränderungen bietet. Als physikalische Dingveränderungen müssten diese, wie die Atom- und Molekelveränderungen der Physik Bewegungen sein; aber für diese Vorstellung vermögen wir schlechterdings keinen Anschluss zu erreichen an das unmittelbare Seelengegebene, was wir z. B. Denken und Wollen zu nennen pflegen. Jegliche Annahme, wie es ja auch diese altmaterialistische Meinung ist, muss sich doch als nutzbringend für die Erkenntniss d. i. als eine zu wissenschaftlicher Klarheit des unmittelbar Gegebenen führend, erweisen, wenn sie für eine berechtigte gelten soll. Nun führt aber die Annahme, Denken und Wollen seien Bewegungen eines Seelendinges, nicht nur nicht irgendwelche Klärung in Betreff dieses Seelengegebenen mit sich, sondern sie lässt sich überhaupt nicht mit diesem zusammenreimen: somit ist sie nicht nur eine unnütze, sondern auch eine ganz und gar sinnlose..

Es gab allerdings Zeiten, in welchen die von Aristoteles aufgebrachte Unterbringung aller Thätigkeit oder Veränderung überhaupt unter dem Begriff der Bewegung beliebt war, so dass noch in diesem Jahrhundert Trendelenburg auch die Seelenthätigkeit „Denken" für eine Bewegung ausgab. Aber es ist leicht nachzuweisen, dass bildliche, dem Anschaulichen d. i. Raumgegebenen entnommene Sprachwendungen die Schuld tragen, wenn die Seelenthätigkeit Bewegung zu sein scheinen konnte und man von diesem Schein sich nicht losmachte. Dem Denken der Seele schreibt man es ja zu, wenn das Bewusstsein von Stufe zu Stufe aus der Unklarheit zur Klarheit (wie der Sprachgebrauch lautet) vorwärts schreitet, sich von diesem Gegenstand zu jenem bewegt, diesen verlässt und zu jenem gelangt. Diese Bilder können natürlich nur das Eigentliche

ausdrücken, dass in der Denkthätigkeit das Bewusstsein sich seines Gegebenen immer klarer werde, und dass es jetzt diesen und dann jenen Gegenstand habe. Allerdings erfährt das Bewusstsein dabei zweifellos eine Veränderung, aber nur der kann sie Bewegung nennen, der, durch den bildlichen Sprachgebrauch geblendet, die gewiss für den gewöhnlichen Gebrauch erlaubte Veranschaulichung für die wissenschaftlich richtige Darstellung der eigentlichen Denkthätigkeit selbst nimmt.

In der That lässt sich nichts dabei vorstellen, wenn Denken und überhaupt Seelenthätigkeit Bewegung im eigentlichen Sinn genannt wird. Soll aber Bewegung so viel heissen als Veränderung überhaupt und nicht bloss Ortsveränderung, wie es doch üblich ist, so müssen wir den Aristotelikern gar dringend ans Herz legen, dem Sprachgebrauch sich zu fügen, und der Verwirrung vorzubeugen; dass jede Seelenthätigkeit eine Veränderung sei, geben wir selbstverständlich zu.

Aber nicht nur das Seelenleben, wie es als unmittelbar Gegebenes sich bietet, also die Seelenthätigkeiten sind mit der altmaterialistischen Ansicht eines Seelendinges unverknüpfbar, sondern noch ein Anderes steht ihr unüberwindbar entgegen. Wir bemerkten, dass jede Meinung von Seele am unmittelbaren Seelengegebenen geprüft werden und sich, wenn sie wahr sei, an ihm erproben müsse. Dies unmittelbare Seelengegebene ist einem Jeden mit den landläufigen Worten ausgedrückt: ich denke, fühle und will. Was dieses „ich denke, fühle und will" richtig begriffen sei, braucht garnicht schon erörtert zu werden und doch kann man es mit voller Sicherheit, wie man es hat als unmittelbar Gegebenes, verwenden, um zu prüfen, ob das im altmaterialistischen Sinn begriffene Seelengegebene mit ihm identisch sei, also ob dieser altmaterialistische Begriff sich annehmbar und verwendbar zeige. Wenn man mir nun sagt: „Du, der denkende, fühlende und wollende, bist ein gar sehr kleines farbiges Ding, dass sich in deinem Gehirn befindet und das ich dir im vergrösserten Massstabe im Bilde auf das Papier zeichne: O": so wird meine erste Entgegnung sein, dass ich mich sehr wundere, davon bisher gar keine Ahnung gehabt zu haben, obwohl ich doch schon längere Zeit von mir etwas wüsste, und meine zweite wird sein, dass ich trotz allen Bemühens mich nicht mit einem solchen Ding im Gehirn zu identificiren vermöchte, was doch, wenn ich in Wahr-[illegible]n Ding wäre, keine Schwierigkeit haben müsste.

Allerdings kann ich sehr wohl ein Ding, wie die Zeichnung es abbildet, vorstellen und auch vorstellen, dass es in meinem Gehirn sich irgendwo befinde, aber indem ich es thue, stelle ich es nothwendig als etwas anderes, d. i. von mir, dem Denkenden, Fühlenden und Wollenden unterschiedenes vor. Diese Probe ist meiner Ansicht nach die entscheidende, welche den altmaterialistischen Seelenbegriff zu einer werthlosen Dichtung stempelt. Man beachte hierbei wohl, dass dieser Begriff die Seele als ein besonderes Ding im Leibe, welches ich sein soll, fasst, und nicht etwa als meinem Leib oder mein Gehirn; gesetzt also den Fall, „ich" fände mich identisch mit diesem Leibe oder dem Gehirn, so würde dadurch die altmaterialistische Meinung nicht etwa bestätigt, sondern widerlegt, da eben nach ihr das Seelending ein besonderes, vom Leibe oder einem seiner Theile unterschiedenes Ding sein soll.

§ 7.
Der spiritualistische Seelenbegriff.

Das unkörperliche Seelenconcrete der spiritualistischen Ansicht ist ein bloss verneinender Begriff, der das Seelengegebene selber als Concretes noch völlig unbestimmt lässt; die Bezeichnungen des Seelenconcreten als Substanz oder als Geist bieten so wenig bestimmte Wegleitung, dass sie ihre Anhänger nicht davor schützen können, ja sogar dazu beitragen, der Sucht nach Anschaulichkeit zu erliegen und das Seelenconcrete trotz seiner „Unkörperlichkeit" oder „Immaterialität" zu materialisiren, damit also dem Widerspruch zu verfallen.

Der älteste Seelenbegriff der Menschheit ist zweifelsohne der altmaterialistische: diese phylogenetische Thatsache hat ihr ontogenetisches Spiegelbild in der Thatsache, dass jeder Mensch zuerst dem altmaterialistischen Seelenbegriffe huldigt. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, dass den Menschen sein Interesse zuerst fesselt an das anschaulich Gegebene, so dass er in diesem zunächst Alles Gegebene zu haben meint: den Begriff des Concreten oder Veränderlichen gewinnt er zuerst am Anschaulichen und so scheint ihm Ding und Concretes wie Dinggegebenes und Gegebenes überhaupt

dasselbe zu sein. Wann immer es dann für ihn gilt, Gegebenes klar zu begreifen, greift er zu den Bestimmungen des Anschaulichen.

Wendet sich nun das Interesse dem Seelengegebenen zu, so spielt die Einbildungskraft, und das thatsächlich nicht anschaulich Gegebene wird zum Seelending herausgedichtet.

Da jedoch der Widerspruch dieses Begriffes mit dem Seelengegebenen auf die Dauer nicht verborgen bleibt, sieht sich der Mensch gedrängt, die Seele, die ihm als Concretes noch unbezweifelt ist, nicht als ein anschaulich gegebenes, nicht als Ding zu begreifen; die altmaterialistische Ansicht wird verneint und damit steht er vor der Aufgabe, das Anderssein der Seele nun zu bestimmen.

Wie schwer es aber dem Menschen fällt, diese Aufgabe zu erfüllen, zeigen die spiritualistischen Psychologen, die sich vergeblich bemühen, vom Bann der Anschaulichkeit frei zu werden; die Sucht, alles Concrete als anschauliches Concrete, als Ding zu fassen, bricht trotz allen Bemühens immer wieder durch, und sie stellen den Widerspruch dar, dass sie mit der linken Hand den Schild, auf welchem geschrieben steht, „Seele ist unkörperlich", den Altmaterialistischen entgegenhalten, und mit der rechten selber nach dem Seelending greifen, ein Widerspruch, der nicht bestehen bleiben darf, denn hier soll die rechte Hand wissen, was die linke thut.

Man muss nicht meinen, dass die Behauptung, die Seele sei unkörperlich, immateriell, unsinnlich, den Menschen schon vor der materialistischen Bestimmung des Seelenconcreten schütze, denn die Geschichte der Psychologie liefert in den spiritualistischen Seelentheorien den Nachweis, dass sie allesammt materialistisch sind. Zwar ist es bekannt, dass noch heute die Spiritualisten in der „Immaterialität der Seele" einen sicher wirkenden Talisman gegen die materialistischen Anfechtungen zu haben glauben, indessen geht es mit diesem wie mit allen anderen Talismanen: anstatt vor der Gefahr zu schützen, lullt er seinen Träger nur in eine gefährliche Sorglosigkeit ein und giebt ihn dem Unheil, das ihn bedroht, um so mehr preis.

Es bleibt ja immer ein verhängnissvoller, für die wissenschaftliche Klarheit tödtlicher Irrthum, zu meinem, dass durch blos verneinende Bestimmungen das Gegebene schon sicher bestimmt sei; sorgt man nicht für feste Bestimmungen, so ist von einem fragloskiaren Begriff des Gegebenen gar nicht die Rede, ja um den Sinn der verneinenden Bestimmung für ein Gegebenes zu verstehen, muss

man es selber als **bestimmtes** schon begriffen haben, da in dieser seiner Bestimmung erst der Grund, eine andere von ihm zu verneinen, gegeben ist.

So genügt es nicht, um die Berechtigung des „Unsinnlichen" für die Seele zu verstehen, dass wir „Sinnliches" klar begriffen haben, sondern das als „unsinnlich" Bezeichnete muss uns selber in einer Bestimmtheit gegeben sein, die es uns klar macht, dass sie „desshalb" unsinnliches sein müsse.

Der Spiritualismus in der Psychologie ist dieser Forderung nicht nachgekommen. Von Platon bis zu den Herbartianern ist er sich zwar der Aufgabe, die Seele als Unsinnliches, Immaterielles zu begreifen, bewusst gewesen, aber ihm reichte der Athem nicht aus, sie zu erfüllen, und er verfiel dem „natürlichen" Materialismus, um doch die Seele als etwas bestimmtes Concretes zu verstehen. Eine kurze Ueberlegung soll dies zeigen.

Das Ding oder körperliche Concrete hat als eines seiner Kennzeichen die Räumlichkeit; dieses ist so unmittelbar klar, dass es sich vorzüglich eignet, um die Probe anzustellen, ob die Aufgabe, Seele als Unkörperliches zu verstehen, in der spiritualistischen Ansicht von der Seele gelöst sei.

Da im Grunde nichts leichter ist, als festzustellen, ob etwas die Bestimmtheit des Räumlichen an sich trage oder nicht, so wird sich Mancher wundern, dass die Spiritualisten, trotz der gestellten Aufgabe, Seele als Unkörperliches begreifen zu wollen, dennoch, und zwar, wie es scheint, ohne Anstoss daran zu nehmen, die Seele als Räumliches aufgefasst haben. Schuld an diesem Widerspruch hat zunächst die von vielen Spiritualisten beliebte Fassung des Wortes „sinnlich", dessen Gebiet nicht gleich dem des Räumlichen überhaupt, sondern dem des mit unseren Sinnesmitteln wahrnehmbaren Räumlichen (im Gegensatze zu dem unwahrnehmbaren, aber doch noch vorstellbaren Räumlichen) gesetzt wird. Seele als unkörperliches, unsinnliches Concretes ist ihnen das unsichtbare d. h. nicht mit dem bewaffnetsten Auge wahrnehmbare, wobei keineswegs ausgeschlossen ist, dass sie nicht ein sehr kleines feines „farbloses" Dingelchen sein könnte. So ist dem Materialismus in der „spiritualistischen" Psychologie wieder Raum geschaffen.

Schuld an jenem Widerspruch hat ferner, dass diejenigen, welche einsehen mochten, wie tief sie damit doch noch in der gewohnten materialistischen Auffassung von Seelenconcreten als einem Dinge

[illegible]

[illegible] dass die anschaulichen „Bilder" als solche [illegible] schon ein Licht für das Verständniss des Seelenconcreten gaben, und zweitens durch die Meinung, dass [illegible] von ihnen nichts als „bildliche" Raumbestimmungen auf das Seelenconcrete angewendet wurden, doch [illegible] an der materialistischen Auffassung des Seelenconcreten [illegible].

Man prüfe die vom Spiritualismus gern verwendeten Redensarten „die Seele zieht in den Leib ein", „sie wohnt im Leibe, hat ihren Sitz im Gehirn, entweicht aus dem Leibe, steigt hinauf, schwingt sich in die Höhe": gelten sie im eigentlichen Sinne, so ist das Seelenconcrete materialistisch d. h. als Seelending begriffen, denn nur ein räumliches Concrete (Ding) hat B e w e g u n g und ist an einem O r t e; sind sie aber bildlich gemeint, so hat diese Meinung nur für denjenigen einen Sinn, der das Seelenconcrete selber in seinem eigentlichen Wesen klar begriffen hat, und für den, welchem dieses mangelt, ist mit jenen „anschaulichen Bildern" der Weg, der zur altmaterialistischen Psychologie führt, gepflastert.

Vor diesem Wege schützt auch nicht die spiritualistische [illegible]art „Seele ist eine denkende Substanz", oder „Seele ist ein [illegible]

Schon in § 5 wurde darauf hingewiesen, dass solche Redens-

arten die Meinung, dass ein körperliches Concrete denke, nicht hindern. Ja, wir dürfen sogar hinzufügen, dass das Bestreben, Seele als die denkende „Substanz" von dem Dinge als der ausgedehnten Substanz zu unterscheiden und als gesondertes Concretes zu begreifen, grade zur Materialisirung der Seele geführt hat. Weil diesen Spiritualisten nemlich das „Denken" selber nicht (auch nicht das Denken, Fühlen und Wollen) hinreicht, um Seele vom Ding zu sondern, — giebt es doch viele Spiritualisten, welche von der Seelensubstanz annehmen, dass sie zu Zeiten weder denke noch fühle, noch wolle — so sehen sie sich genöthigt, um die Seele als besonderes Concretes von anderem, z. B. vom Dinge, gesondert bestehend zu denken, nach einem anderen ihr stets zukommenden Begriffe umzusehen, der die Seele als Substanz überhaupt klar stelle. Bei solchen Anläufen sind nun stets die Spiritualisten, weil der Zauberkreis des Anschaulichen sie festhielt, dem Anschaulichen verfallen und vermochten die Seele als „andere" Substanz gegenüber dem Leibe in diesem ihrem gesonderten Sein nur zu fassen, indem sie das Seelenconcrete doch wieder als ein vom Leibe anschaulich d. i. räumlich gesondertes, mithin als selber räumliches, begriffen.

Der spiritualistische Psychologe Cartesius ist dafür ein deutliches Beispiel, und dabei sei noch garnicht besonders betont, dass er die Seele res cogitans nennt; er möchte vielleicht ja unter res nicht was wir „Ding", sondern was wir Concretes überhaupt heissen, verstanden haben. Aber es zeigt sich, dass mit dem „cogitans" noch nicht diese „res" als solche genügend begriffen ist, selbst wenn „Denken", wie Cartesius wollte, eine stetige Bestimmtheit der Seelenres wäre; Denken ist ihm nicht diese res selber, sondern ihre Bestimmtheit, ist also Abstractes, nicht Concretes, wie die Seele selber. Es fehlte also noch etwas, um das Ganze „Seele" vollends begriffen zu haben, und Cartesius nahm, indem er dieses Ganze „ich denke" nannte, den besten Anlauf aus dem Materialismus herauszukommen; aber er sank doch wieder in ihn zurück, weil er das „ich denke" als eine „Substanz" im menschlichen Gehirn vorstellt, wo die Seele in Berührung mit der Cirbeldrüse stehe; Ort und Sitz dieser denkenden Substanz ist nach Cartesius im Gehirn: also musste er sie als eine materielle Substanz, als Räumliches, als Ding begreifen.

Freilich hat Cartesius diesen folgerechten Schritt nicht gethan, gleich wie die meisten Spiritualisten der Gegenwart, wenn sie statt

„denkender Substanz" den „Geist" einsetzen, sich dessen nicht bewusst werden, dass dieser ihr „Geist" doch recht sehr nach Materie, nach Räumlichem schmeckt, den „Geistern", wie sie in Gespenstergeschichten schweben, vergleichbar. Dieser „Seelengeist" hat ihnen allerdings die Bestimmtheit des Denkens, Fühlens und Wollens; aber nicht immer sind sie seine Bestimmtheiten, nicht z. B. im traumlosen Schlafe; was aber in solchem Falle noch unter „Seelengeist" begriffen werden könne, wenn man der Aufgabe, Seele als Nichträumliches, Nichtding, zu verstehen genügen will, bleibt gänzlich dunkel; die einzige Möglichkeit, etwas dabei zu denken, besteht darin, jener Aufgabe uneingedenk zu werden und Seele für ein Ding anzusehen; nur so vermag man eine bestimmte Antwort, was die Seele als „nichtdenkendes" Concretes sei, zu geben. Freilich ist dann das widerspruchslose Denken zum Opfer gebracht.

Aber der Drang nach Anschaulichkeit und das Bedürfniss, einen bestimmten, festen Begriff für das Seelengegebene überhaupt zu haben, ist so lebhaft, dass noch gar viele dieses Opfer bringen und in Einem Athem Seele einerseits für ein immaterielles, andererseits für ein räumliches Concretes ausgeben. Diesen Muth des Widerspruchs zeigt in classischer Naivität der Herbartianer O. Flügel[1]) in seinem Büchlein „die Seelenfrage"; es genügt hier anzuführen, dass er die i m m a t e r i e l l e Seele für ein „p u n k t f ö r m i g e s S e e l e n a t o m" ausgiebt und dieses Seelenatom sich b e r ü h r e n lässt mit dem Gehirn. Ausdrücklich sei dabei hervorgehoben, dass „punktförmiges Seelenatom" und „Berührung mit dem Gehirn" nicht etwa bildliche, sondern eigentliche Ausdrücke sein sollen: also altmaterialistischer Seelenbegriff feinster Sorte! Eigenthümlich wird es Jeden berühren, wenn Flügel gegen die Vorwürfe Materialist zu sein, sich durch den Satz zu retten sucht: „Die Atomen bleiben i m m a t e r i e l l, auch wenn sie eine gewisse A u s d e h n u n g besitzen sollten.[2])

Ueber solchen Widerspruch, über solche Ja- und Nein-Psychologie, über solchen Kryptomaterialismus müssen wir hinauskommen, und entweder offen zur altmaterialistischen Ansicht stehen,

---

1) O. Flügel „die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe."

2) Siehe meine Abhandlung „die Seelenfrage" in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane II, 180—218; O. Flügels „Erwiderung" in derselben Zeitschrift II, 443 ff; und endlich meine „Gegenantwort" III, 193 ff.

oder, wenn das unmittelbar Gegebene „Seele“ die klarer Weise nicht zulässt, die in der „Immaterialität“ der Seele ausgesprochene Aufgabe widerspruchslos zu lösen suchen.

---

§ 8.

Der neumaterialistische Seelenbegriff.

Die neumaterialistische Ansicht von der Seele als einer „Gehirnfunction“, mag dieses Wort nun als Gehirnbewegung selbst, oder als eigenartige Schöpfung des bewegten Gehirns gedeutet werden, steht mit dem Seelengegebenen in Widerspruch und lässt sich nicht begreiflich machen.

Die Neumaterialisten sind den Altmaterialisten darin überlegen, dass sie erkennen, der Dingbegriff lasse sich nicht mit dem Seelengegebenen in Einklang bringen; da sie aber mit ihnen darin einig sind, dass alles Concrete Dingconcretes sei, so kommen sie folgerichtig zu der Meinung, das Seelengegebene überhaupt, da es nicht besonderes Dingconcretes sein könne und doch alles Gegebene entweder Concretes oder Abstractes sei, müsse Abstractes, also Bestimmtheit eines Concreten, eines Dinges sein. Dieses Ding ist nach ihnen das Gehirn und Seele „Gehirnfunction.“

Man würde den Neumaterialisten Unrecht thun mit der wohl hie und da geäusserten Meinung, dass sie Seele als Gegebenes überhaupt leugneten; sie verwerfen nur den Seelenbegriff, welcher Seele für ein besonderes Concretes hält, und leugnen daher freilich die „Seele“ sowohl der Altmaterialisten als auch der Spiritualisten.

1. Seele ist Gehirnbewegung.

Diese Behauptung ist von dem Dogma aus, dass das Raumgegebene das alleinige Seiende wäre, folgerichtig entwickelt; ist das Seelenleben etwas Wirkliches — und dies bezweifelt man nicht —, so kann es nur Bewegung eines Dinges sein; Seelenleben fällt den Neumaterialisten selbstverständlich unter die dreieinige Formel „Veränderung-Thätigkeit-Bewegung.“

Indem der Neumaterialismus die „Seelenbewegung“ dem Gehirn als dessen besondere Bestimmtheit zuschreibt, entgeht er der Verlegenheit, welche den Spiritualismus auf altmaterialistische Wege

zurückdrängt. Ist Seele Bewegung des Gehirns, so kann, ohne dass der Ansatz, wie beim Spiritualismus, geändert werden muss, sehr wohl die Thatsache verstanden werden, welche die Spiritualisten durch „die zu Zeiten nicht denkende Seele" zum Ausdruck bringen. Die letzteren sehen sich genöthigt, um unter der nicht denkenden Seele etwas zu denken, zum Seelending zu greifen, die Neumaterialisten dagegen erklären einfach, dass das Gehirn in den Zeiten, welche zu der Annahme einer nichtdenkenden Seele veranlasst haben, eben seelisch ruhe; nichtdenkende Seele gebe es gar nicht, denn ruhende Bewegung sei ein Widerspruch, und die Thatsache, welche in „nicht denkende Seele" habe zum Ausdruck kommen sollen, sei, richtig ausgedrückt, das ruhende, nicht bewegte Gehirn.

Aber an seiner Folgerichtigkeit selber geht der Materialismus zu Grunde. Behauptet er, Seele sei Bewegung des Gehirns, so muss sie eine besondere Bewegung sein, da wir ja Seelenleben als besonderes Gegebenes klar abgehoben wissen von den uns bekannten Bewegungen des Dinges, der Ortsveränderung des ganzen Dinges und der Ortsveränderung seiner kleinsten Theile innerhalb seiner selbst. Von diesen beiden Bewegungen kann das Seelenleben keine sein, ich verweise hierfür auf das im § 6 Entwickelte; aber eine dritte besondere Bewegung des Gehirndinges ist nicht denkbar, und an dieser Unmöglichkeit scheitert die neumaterialistische Ansicht, Seele sei eine besondere Gehirnbewegung.

Wer hier etwa einspringen wollte mit der Bemerkung, Seele „von Aussen" betrachtet sei Bewegung, Molecularbewegung des Gehirns, und „von Innen" betrachtet zeige sie sich als „Denken, Fühlen und Wollen": Der würde übersehen, dass er sich gar nicht mehr auf dem Boden dieses neumaterialistischen Seelenbegriffs befindet, sondern auf den des spinozistischen: von diesem später!

Der hier behandelte Neumaterialismus, den wir den ächten nennen, ist heute wohl kaum mehr in den Kreisen der Gebildeten anzutreffen, sehr verbreitet aber ist der unächte:

2. Die Seele ist eine Schöpfung des bewegten Gehirns.

Etwas, das mit dem bisher Daseienden kein Gattungsmoment, auch nicht das allgemeinste, gemein hat, also ein auftretendes schlechthin Neues ist, nennt man eine Schöpfung. Wir haben dies schlechthin Neue wohl zu unterscheiden von sonstigem „Neuen"; eine neue Farbe kann als Bestimmtheit eines Dinges auftreten, aber,

so überraschend dies für uns sein mag, schlechthin Neues ist diese Farbe doch nicht, sie hat mit der vorangegangenen Dingbestimmtheit immerhin das Gattungsmoment Farbe gemein. Neues, das durch sein Gattungsmerkmal mit dem „Alten“ verbunden ist, erfahren wir zur Genüge, „schlechthin Neues“ ist ein Begriff, für den wir scheinbar vergebliche Umschau in unsrer Erfahrungswelt halten: nun tritt der unächte Neumaterialismus mit der Behauptung auf, solch eine schlechthin neue Bestimmtheit des Gehirns sei das, was man Seele nenne.

Wir kennen das anschaulich Gegebene „Gehirn“, dessen wesentliche d. h. bleibende Merkmale Räumlichkeit und sinnliche Qualität sind; seine Veränderungen anschaulicher Art sind Wachsen und Einschrumpfen, Verhärten und Erweichen, überhaupt aber Bewegung. Zu diesen Bestimmtheiten des Gehirns soll nun als eine andere das Seelenleben hinzutreten, aber nicht etwa in eine Reihe mit jenen, wie z. B. an der Kirsche das Roth mit dem Grün und dem Schwarz, denn es hat kein Gattungsmoment mit irgend einer der bekannten Hirn-Bestimmtheiten gemein. Seelenleben tritt auf, nachdem ohne sie das bekannte Gehirn schon bestand; es hört wieder auf (im Schlafe oder Tode), und das bekannte Gehirn besteht weiter auch ohne „Seele“: ein völlig Neues ist die auftretende Gehirnbestimmtheit „Seele“.

Eine merkwürdige Erscheinung! Diejenigen, welche die geschworenen Gegner des auf die Welt überhaupt angewendeten Schöpfungsbegriffes sind und „Entstehung aus Nichts“ ein leeres Wort nennen, greifen zu eben demselben Begriffe, wenn sie das Seelengegebene sich begreiflich machen wollen! Andererseits scheuen sie nicht zurück vor der Behauptung, das Seelenleben sei eine immaterielle, „geistige“, Bestimmtheit des Gehirns, obwohl ihnen gewiss nicht verborgen bleibt, dass „ein Materielles mit einer nicht-materiellen Bestimmtheit“ der blühendste Widerspruch ist.

Aber von diesem Widerspruch gänzlich abgesehen, so lässt sich die Meinung, Seelenleben sei eine Schöpfung des Gehirns mit dem Seelengegebenen überhaupt nicht in Uebereinstimmung bringen, und dies unmittelbar gegebene Seelenleben ist und bleibt doch die ultima ratio psychologiae. Dies Seelengegebene ist das, was wir heissen „ich denke, fühle und will“: wenn die Seelenthätigkeit eine Schöpfung des Gehirns an sich selber und damit eine seelische Bestimmtheit des Gehirns oder, in besonderem Falle, der Grosshirn-

rindenzelle wäre, so müsste ich mich als denkendes fühlendes und wollendes für Eins halten können mit der Hirnzelle, welche jene angebliche Bestimmtheit aufweisst, ja ich müsste mich mit ihr Eins denken *müssen* und könnte sie garnicht für ein *gänzlich* Anderes als mich selber halten. Und gelänge es auch, den Begriff einer denkenden, fühlenden und wollenden Hirnzelle widerspruchslos zu haben (was niemals gelingen wird), so bliebe die Todesprobe, ob ich mich als denkendes fühlendes und wollendes mit „meinem" Gehirn oder einer seiner Zellen Eins weiss oder nicht, dieser neumaterialistischen Ansicht nicht erspart.

Schon bei der Prüfung des altmaterialistischen Seelenbegriffs haben wir gezeigt, dass es dem „ich denke, fühle und will" unmöglich ist, sich mit irgend einem Dinge zu identificiren, sodass dieses nicht als ein Anderes denn „ich", von mir gedacht werden müsste. Dasselbe gilt für den neumaterialistischen Seelenbegriff; Gehirn und Gehirnzelle bleibt mir stets ein gänzlich Anderes als „ich denke, fühle und will". Das unmittelbare Seelengegebene, welches den Grund und Boden aller psychologischen Wahrheit abgiebt, lässt somit diesen Neumaterialismus durchaus im Stich, die Behauptung, das Seelenleben sei eine, allerdings ganz eigenartige Bestimmtheit des Gehirns ist und bleibt eine leere Rede. Dabeï sei bemerkt, dass das „sich mit „Anderem" Identificiren" keineswegs „mir" ungeläufig ist; ich in diesem Augenblicke, der ich dieses denke, weiss mich identisch mit dem früher so und so Denkenden, und ich kann garnicht anders, als behaupten, ich sei es, der früher so gedacht habe.

Und doch findet der unächte Neumaterialismus in der Gegenwart vielen Anklang, bei allen denen, die einerseits verständig genug sind einzusehen, dass das Seelengegebene *nichts* „*Materielles*" ist, aber andrerseits unter dem Bann der Anschaulichkeit stehen und alles Concrete als anschauliches Concrete, als „*materielles*" Concrete fassen müssen. Seelengegebenes, das „Immaterielle", ist ihnen daher Abstractes, und da jedes Abstracte, um überhaupt gegeben zu sein, Bestimmtheit eines Concreten sein muss, so bleibt ihnen nichts übrig ausser der widerspruchsvollen Aussage: Die immaterielle Seele ist eine zu Zeiten auftretende Bestimmtheit des Gehirns. Hierzu hilft noch besonders die unbestrittene Thatsache, dass das Seelengegebene *bedingt* ist durch das Gehirn. Aber sie übersehen, dass „*Bedingtsein* durch ein Concretes" doch nicht ohne Weiteres zusammenfällt mit „*Bestimmtheitsein* dieses Concreten": ist auch

Seele bedingt durch das Gehirn, so muss sie nicht desshalb schon als Bestimmtheit dieses Gehirns begriffen werden. Dazu kommt, dass wir von Jugend auf gewöhnt sind an einen irreleitenden Sprachgebrauch, der uns sagt, dass „das Auge sieht, das Ohr hört, das Herz empfindet", so dass auch die Redewendung „das Gehirn denkt" ohne Anstand vollzogen wird und der neumaterialistischen Auffassung auf ihre Weise Vorschub leistet.

Je mehr indess die Anhänger des unächten Neumaterialismus die „Gehirnfunction", Seele, in ihrer völligen Verschiedenheit von allem Materiellen oder Dinglichen erfassen, um so mehr sind sie geneigt, Seele nicht als Gehirnbestimmtheit anzusehen, sondern als eine für sich bestehende, allerdings vom Gehirn geschaffene „Grösse"; dann spricht man wohl vom Seelengegebenen als den „Bewusstseinserscheinungen". Wir kommen auf dieses Wort zurück und lassen hier unerörtert, was für ein Sinn ihm beigelegt wird; hier wollen wir nur feststellen, dass diejenigen, welche sich in dieser Richtung psychologisch entwickelt haben, auf dem Punkte angelangt sind, den materialistischen Boden zu verlassen. Halten sie dann unerschütterlich fest an der alten Meinung, dass das Seelengegebene nicht ein besonderes Concrete, sondern Abstractes, also Bestimmtheit eines Concreten sei, und stehen sie zugleich fest in der Ueberzeugung, dass es nicht Bestimmtheit des Gehirns selber sein könne, so eröffnet sich, um das Abstracte „Seelenleben" doch als Bestimmtheit eines Concreten unterzubringen, der Ausweg, welcher zum spinozistischen Seelenbegriffe führt.

§ 9.
Der spinozistische Seelenbegriff.

Die spinozistische Ansicht vom Seelengegebenen, derzufolge Seele die eine Seite des Menschen ausmacht, dessen andere Seite Leib ist, scheitert an der Unmöglichkeit, das Concrete, welches Seele und Leib, Seelenleben und Leibesleben als seine beiden wesentlichen Bestimmtheiten aufweisen soll, als Einheit begreiflich zu machen.

Die Bezeichnung dieses Seelenbegriffs als des spinozistischen ist dem Geschichtskundigen klar; Spinoza's Lehre von der Einen **Substanz**, deren zwei wesentliche Bestimmtheiten Ausgedehntsein und Denken seien, lässt die Bezeichnung berechtigt erscheinen.

Dem Anschein nach ist der spinozistische Psychologe derjenige, welcher mit aller materialistischen Psychologie aufs Gründlichste aufräumt durch seine metaphysische Voraussetzung, dass, was wir Ding nennen, selber nicht Concretes, sondern Abstractes, also nur Bestimmtheit eines Concreten sei; nicht freilich eines Concreten „Seele“, denn Seele gilt ihm ebenfalls nur als Bestimmtheit eines Concreten, und zwar eben desselben, dem auch das Abstracte „Leib“ als Bestimmtheit zugehören soll. Ferner sind Seele und Leib beide die wesentlichen Bestimmtheiten dieses Concreten, d. h. in jedem Augenblicke seines Daseins sind immer beide gegeben; Leib als die „Aussenseite“, Seele als die „Innenseite“ sind so nothwendig zusammen da, wie Aussen und Innen eines Dinges; Seelenleben und Leibesleben bedeuten zwei zugleich auftretende, schlechthin verschiedene Veränderungsreihen Eines Concreten, des Menschen.

Der Sprachgebrauch hat uns gewöhnt, von dem Menschen zu reden, dass er bestehe aus Leib und Seele, also den Menschen anzusehen als eine Einheit, die aus zwei schlechthin verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei. Dadurch wird es Vielen nicht schwer, die Redensart sich zu eigen zu machen, Leib und Seele seien die zwei Seiten des Einen menschlichen Individuums oder seien, wie es auch heisst, die äussere und die innere Einheit des Menschen oder, wie man auch sagt, der Mensch sei eine „Einheit mit zwei Gesichtern“. Nur fragt es sich, ob sich dabei auch etwas denken lässt.

Offenbar sind es bildliche Ausdrücke, in denen der eigentliche „Gedanke“ der spinozistischen Psychologie uns entgegengebracht wird: denn „die zwei Seiten“ und „das Aeussere und Innere“ und „zwei Gesichter“ sind dem Anschaulichen oder Dinglichen entliehen, lassen sich daher nicht im eigentlichen Sinne auf zwei Sachen anwenden, von denen doch die eine, das Seelenleben, nicht Dingliches, wie die Spinozisten ja selber erklären, sein soll.

Auf dem Gebiete des Dinglichen haben jene Ausdrücke ihren klaren Sinn. Es wird aber zweckmässig sein, den Grund aufzuzeigen, welcher auf diesem Gebiete die Einheit der zwei Seiten oder Gesichter sowie des Äusseren und Inneren, aussprechen lässt. Eine Münze hat zwei Seiten, Janus zwei Gesichter, Ein Haus Äusseres und Inneres; wie sind wir berechtigt, das Verschiedene Einem als seine beiden Bestimmtheiten beizulegen, ja wodurch sind wir sogar genöthigt, angesichts derartiger Verschiedenheit von Einem Dinge zu reden? Warum gehören die zwei Seiten, die zwei Ge-

sichter, das Äussere und Innere nicht zwei verschiedenen Dingen, sondern Einem an? Beide sind räumliche Bestimmtheiten Eines Dinges, weil sie identisch sind in der möglichen Ortsveränderung; wechselt die eine ihren Ort, so muss zugleich auch die andre den ihren in der selbigen Richtung wechseln.

Wohin im Anschaulichen wir den Blick wenden mögen, jede, Verschiedenes umfassende, Einheit ist diese Einheit nur auf Grund eines dem Verschiedenen Identischen. Dies bestätigt sich auch an der Einheit, die wir in dem abstracten Individuum „Ding des Augenblicks" vor uns haben; die Gesichtswahrnehmung des Augenblicks zeigt die verschiedenen „Seiten" Raum und Farbe, der Grund aber, dass diese bestimmte Farbe und dieser bestimmte Raum die Bestimmtheiten Einer Einheit sind, liegt in dem einen Orte, der ihnen beiden identisch ist.

Dass Identität des Zeitpunktes für verschiedenes Anschauliches nicht im Stande sei, des letzteren Einheit zu begründen, ist leicht zu verstehen: das Grün des Baumes und die darüber aufragende Thurmspitze sind in diesem Augenblick mir zugleich gegeben, aber die Nothwendigkeit ihrer Einheit ist nicht vorhanden; die Aussenseite des gegenüberliegenden Hauses und die Innenseite meines Fensters sind zugleich gegeben, aber als Bestimmtheiten je eines Dinges, nicht Eines Dinges.

Sehen wir nun auf die spinozistische Behauptung, in welcher uns Seele und Leib als die „zwei Seiten" Eines Concreten vorgeführt werden sollen; die Beiden sind dem Begriffe nach gänzlich Verschiedenes — dies freilich würde es noch nicht unmöglich erscheinen lassen, dass sie Bestimmtheiten Eines Concreten seien, man denke an Raum und Farbe der Dingwahrnehmung —, aber Seele ist überdies auch nicht Anschauliches, nicht Dingliches. Aus dieser Verneinung folgt, dass Seele auch nicht irgendwo sein kann, dass von ihr nicht „das an einem Orte sein" ausgesagt werden darf, wie es sonstigen Bestimmtheiten, z. B. dem Grossen, Eckigen, Rothen, Glatten und der Bewegung als bestimmten Gegebenem mit Recht beigelegt wird.

Dem Leibe als Anschaulichem kommt zwar Ortsbestimmtheit zu; da diese aber der Seele als Nichtanschaulichem schlechtweg fehlen muss, und Seele auch ihrem Begriffe nach, wie die Spinozisten eingestehen, nicht eine Bestimmtheit mit dem Leibe gemein hat, so mangelt es grade an dem nöthigen Identischen für Seele

und Leib, und nur dies Identische könnte doch einzig die Berechtigung auch des bildlichen Ausdruckes „zwei Seiten, zwei Gesichter, Äusseres und Inneres Eines und desselben" begründen. Wenn Identisches fehlt, kann zweierlei bestimmtes Gegebenes niemals eine Einheit bilden.

Die Unmöglichkeit, etwas Identisches an Seele und Leib zu entdecken, macht, da blosses Zugleichsein von Seele und Leib selbstverständlich kein Grund für ihre Einheit sein kann, die spinozistische Behauptung: „der Mensch ist eine Einheit mit zwei Gesichtern, Seele und Leib" zu einer völlig unverständlichen; dies wird um so klarer, je mehr wir uns bemühen, von dem bildlichen Ausdrucke, auf den sich die Behauptung stützt (zwei Seiten, Gesichter u. s. f.), abzusehen, und die eigentliche Sache an und für sich zu begreifen, indem wir die Thatsache, dass Seele Nichtanschauliches, also nicht an einem Orte des Raumes sein kann, dabei stets im Auge behalten. Die spinozistische Meinung stellt die unlösbare Aufgabe, Nichtanschauliches (Seele) und Anschauliches (Leib) als Bestimmtheiten einer Einheit zu begreifen: die gänzliche Verschiedenheit des bestimmten Gegebenen Seele und Leib ist nicht mit einer Zusammengehörigkeit derselben zu einer Einheit in Einklang zu bringen, eine solche Einheit ist schlechtweg unbegreiflich, die spinozistische Behauptung ein leres Wort.

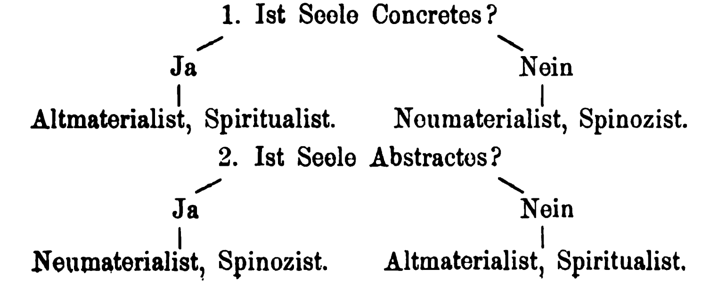
Indem wir dieses Urtheil aussprechen, mag verwunderlich erscheinen die thatsächlich grosse Anhängerschaft des spinozistischen Seelendogma's: diese ist dadurch möglich geworden, dass entweder „die gänzliche Verschiedenheit" oder die angebliche „Zusammengehörigkeit von Seele und Leib zu einer concreten Einheit" eine „Abschwächung" erfahren hat.

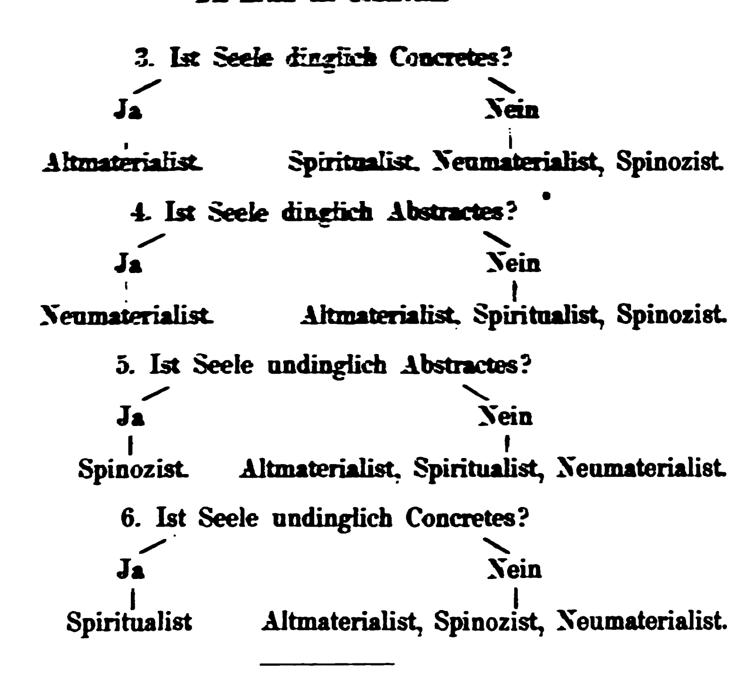
Das Erstere geschieht, indem man dem Nichtanschaulichen „Seele" dennoch in seinem Gegebensein die Ortsbestimmtheit zulegt — damit ist Identität des Ortes, welche zur Einheitsbildung genügt, gewonnen; freilich hat man dabei den Widerspruch, dass Nichtanschauliches doch Ortsbestimmtheit habe, also irgendwie doch Anschauliches sei, in Kauf nehmen müssen, und die gänzliche Verschiedenheit von Leib und Seele erscheint zu Gunsten der Zusammengehörigkeit „abgeschwächt". Dies führt aber, da Oertlichkeit in Wahrheit dem Leibe zukommt, zu der Annahme einer grundlegenden Stellung des Leibes in der behaupteten „Einheit von Leib und Seele" und demzufolge zu der Auffassung, dass Seele, dieses

angebliche Abstracte, eben eine eigenartige Bestimmtheit an dem Leibe sei: womit ein verschämter *Neumaterialismus* wieder zur Stelle ist. Auf diesem Standpunkt stehen, wie mir scheint, nicht wenige Spinozisten.

Erfährt aber unter strenger Betonung der gänzlichen Verschiedenheit von Seele und Leib das Andere, die Zusammengehörigkeit zu einer Einheit, eine „Abschwächung", so dass die Zusammengehörigkeit durch „*stetes Zugleichsein*" der beiden ersetzt wird, dann geschieht es, dass die behauptete concrete Einheit in der That gesprengt erscheint und das Seelengegebene als schlechthin Gesondertes vom Leibe, als „für sich Bestehendes", begriffen wird. Der Leib gilt nun als eine concrete Einheit für sich und das Problem tritt auf, wie denn das Seelengegebene, da es als schlechthin Anderes nicht Bestimmtheit des Concreten „Leib" sein kann, zu verstehen sei, ob es, gleich wie der Leib, nicht Abstractes, sondern ebenfalls ein Concretes, oder, wenn doch Abstractes, welches besonderen Concreten Bestimmtheit es dann sei. Beharrt man bei dem Spizonismus soweit, dass Seele *Abstractes* bleiben soll, so sieht man sich bald, will man anders zu einem Abschluss kommen und das Gesondertsein von Seele und Leib unabgeschwächt festhalten, auf dem Wege zum *Altmaterialismus*, zu einem besonderen Seelendinge. Auf einen neuen Weg wird man geführt, wenn bei *strengem* Festhalten an dem Begriff des Seelischen als des *Nichtanschaulichen*, Nichtdinglichen, das Seelengegebene selber als ein besonderes Concretes begriffen werden soll.

Am Schlusse dieser Prüfung der vier verschiedenen Seelenbegriffe möge folgende Tafel zu Veranschaulichung der Stellung, welche die vier verschiedenen Ansichten zu den allgemeinen Fragen nach dem Seelengegebenen überhaupt und welche Stellung sie hierbei zu einander einnehmen.





---

§ 10.

Die zwei Arten von Concreten.

Die allgemeine Seelenfrage bedeutet einen Kampf um das Concrete. Ein einseitiges Begreifen des Gegebenen überhaupt ist es, welches nur anschauliches Concretes anerkennt, so dass „Concretes“ und „Ding“ für eindeutige Worte gelten sollen und „anschauliches Concretes“ demnach ein überschüssiges Wort sein müsste. Das Gegebene überhaupt bietet, unter dem Gesichtspunkt des Concreten betrachtet, zweierlei Concretes, das Ding und das Ich, zwei Veränderliche, deren unterschiedene Besonderheit nicht zu Gunsten irgend einer Identität verkürzt werden darf.

Ding und Ich sind concretes Individuum, ihr jedesmaliges Augenblick-Sein ist abstractes Individuum.

Während das Dingconcrete in seiner Eigenart, dank seiner Anschaulichkeit, sich unschwer feststellen lässt, fordert das Ichconcrete eine vorsichtige und eingehende Ueberlegung, um es klar

und sicher in seiner Besonderheit zu fassen und vor jeder Art von Verdinglichung, zu welcher die im Dienste der Anschaulichkeit stehende Einbildungskraft stets bereit liegt, zu bewahren.

Wir haben die Prüfung der vier grossen Richtungen in der Geschichte der Psychologie absichtlich mit möglichst wenigen und einfachen Mitteln durchgeführt und nur diejenigen Gründe benutzt, welche an und für sich allgemein verständlich erschienen und schon ausreichten, um jene Richtungen als Irrwege, die zum richtigen Seelenbegriff nicht führen können, zu erkennen. Und sollten auch für Manchen diese Gründe allein noch nicht völlig stichhaltig gelten, so bin ich schon zufrieden und darf auch dessen gewiss sein, dass sie Jeden wenigstens misstrauisch gemacht haben gegen jene Ansichten und damit die Bereitwilligkeit geweckt haben, einer erneuten Untersuchung des Seelengegebenen Gehör zu schenken.

Die soeben beendete Prüfung hat freilich nur drei Seelenbegriffe, die des Altmaterialismus, Neumaterialismus und Spinozismus, rundweg abgewiesen, während wir den Seelenbegriff des Spiritualismus, weil er nur ein rein verneinender Begriff ist, eben doch nun noch nicht als richtigen anerkennen konnten, obwohl wir die in ihm ausgedrückte Verneinung als wissenschaftlich berechtigt zugestehen. Der „spiritualistische“ Seelenbegriff kann also höchstens nur als ein Ansatz zur richtigen Lösung der allgemeinen Seelenfrage angesehen werden, denn gerade die Frage „was ist das undingliche Concrete Seele“, die der Spiritualismus im eigentlichen Sinne unbeantwortet gelassen hat, ist es, in deren Antwort erst die Lösung gegeben sein kann.

Unsere Prüfung der vier vorgenannten Ansichten stiess am Schlusse auf die Aufgabe, welche noch erst zu lösen sei: wie denn Seele, wenn sie als Nichtanschauliches, Undingliches, aber doch als Concretes festgehalten werden solle, zu begreifen sei. Die Frage ist demnach, ob an dem unmittelbaren Seelengegebenen ein Begriff zu entdecken ist, in welchem es als ein besonderes Concretes und zwar als ein nichtanschauliches verständlich wird.

Um aber diesen Begriff des besonderen Concreten „Seele“ zu gewinnen, haben wir uns vorerst mit dem Begriff des Concreten überhaupt, dem Veränderlichen, zu beschäftigen.

Es ist bekannt, dass man öfters den Begriff der Veränderung

und des Veränderlichen als einen widerspruchsvollen erklärt hat, dem daher im Seienden nichts entsprechen könne. Ist es nun in der That ein Widerspruch, zu sagen, etwas verändere sich? Es scheint so, denn die Behauptung, dass ein etwas heute dieses und morgen jenes bestimmt Gegebene, welche beiden doch Verschiedenes sind, die Behauptung also, dass etwas das eine und auch das andere sei, läuft ja anscheinend dem Satz der Identität schnurstracks zuwider; wenn etwas heute „dieses" und morgen „das Andere" ist, so müsste (nach dem bekannten Satze: wenn zwei Grössen einer dritten — Dieses und das Andere dem etwas — gleich sind, so sind sie unter sich gleich) auch „Dieses" und „das Andere" identisch, d. h. Verschiedenes müsste dasselbige sein. Hiermit scheint also der Widerspruch aufgedeckt zu sein, da diese Folgerung die anfängliche Behauptung von einer Veränderung wieder aufhöbe, indem doch, wenn Dieses und das Andere, welches beide das „etwas" sein sollen, ganz dasselbige sind, das etwas von heute und von morgen ganz dasselbige wäre, sich also nicht veränderte, wenn es morgen „das Andere" wäre.

Diese Schwierigkeit, welche anscheinend in dem Begriff des Concreten oder Veränderlichen liegt, muss durch die Zergliederung des Gegebenen überhaupt aufgelöst werden können, ohne dass wir zur speculirenden Dichtung die Zuflucht nehmen. Dabei versichern wir uns als eines Leitgedankens allerdings der Wahrheit, das ein in verschiedenen Zeiten gegebenes Identisches nicht ein in diesem Zeitraum Veränderliches genannt werden könne; es ist dies eine selbstverständliche Wahrheit, indess der Sprachgebrauch lehrt uns, wie nöthig es ist, sie ausdrücklich hervorzuheben.

Verfolgen wir zunächst auf dem Dinggebiete des Gegebenen überhaupt diese Angelegenheit.

Wir pflegen, wenn im Sommer die Kirsche am Baum sich röthet, zu sagen, die Farbe habe sich verändert, wenn Jemand aus einem „kugelrunden" Jungen zum langen hageren Jüngling herausgewachsen ist, die Gestalt habe sich verändert, wenn eine abgeschossene Flintenkugel in immer geringerer Geschwindigkeit und immer mehr der Erde sich zuwendend dahin geflogen ist, die Bewegung habe sich in Geschwindigkeit und Richtung verändert. An diesem Sprachgebrauch wollen wir nicht rütteln, aber es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Sache, um die es sich in den Beispielen handelt, nicht genau und richtig zum Ausdruck

kommt. Niemals kann sich die Farbe, Gestalt, Bewegung verändern, mag nun unter der Farbe Gestalt und Bewegung hier eine ganz bestimmte besondere oder aber die Gattung, Farbe Gestalt und Bewegung überhaupt, verstanden werden.

Denn zum Ersten: die Farbe (das Grün), welche die Kirsche früher hatte, hat sich nicht verändert, sondern die Kirsche hat statt ihrer, die garnicht mehr da ist, jetzt eine andere Farbe (das Roth); ebenso steht es mit der früheren „kugelrunden" Gestalt, die Jemand hatte, an deren Stelle nun die hagere lange Gestalt getreten ist, und ebenso mit der Anfangsbewegung der Flintenkugel — auch diese beiden haben sich nicht verändert, sondern sind nun garnicht mehr da. Zum Zweiten ist zu bemerken: die Gattung Farbe, Gestalt, Bewegung ist wie im früheren Augenblick, so auch jetzt noch da als Bestimmtheit der Kirsche, des Jemand, der Flintenkugel, also in den verschiedenen Augenblicken als ein und dieselbe da; sie ist das Identische, also Unveränderte, und daher wäre es in der That ein Widerspruch, von dieser Gattung „Farbe, Gestalt, Bewegung" zu behaupten, sie habe sich verändert.

Beide in Wahrheit, sowohl diese besondere grüne Farbe u. s. f. als auch die Farbe u. s. f. überhaupt, sind nicht Veränderliches, sie sind nicht Concretes, vielmehr Abstractes; und sind sie dieses, so müssen sie als Bestimmtheit von Concretem gegeben sein; denn die Wahrheit bleibt bestehen: weder Unveränderliches ist je gegeben, es sei denn als Bestimmtheit von Veränderlichem, noch Concretes ist je gegeben, es sei denn mit Abstractem als seiner Bestimmtheit.

Wenn nun auch auf diese Abstracta oder Unveränderlichen (Grün oder Farbe u. s. f.) der Begriff der Veränderung im Sprachgebrauch ohne Berechtigung angewandt wird, so ist damit die Anwendung dieses Begriffes auf das Gegebene überhaupt noch keineswegs widerspruchsvoll. Allerdings nicht die Farbe, Gestalt, Bewegung, wohl aber die Kirsche, der Jemand, die Flintenkugel verändert sich als Farbiges, Gestaltetes, Bewegtes: wie ist dies richtig zu begreifen?

Wo wir im Dinggegebenen von Veränderung sprechen, haben wir immer das Nacheinander einer Mehrzahl von bestimmtem, unter sich verschiedenem Augenblicksgegebenen. Es ist hierbei ohne Weiteres klar, dass ebensowenig, wie die bestimmte Farbe oder die Farbe überhaupt, dies Augenblicksgegebene das gesuchte Veränderliche sein kann, denn es ist ebenso Unveränderliches, wie das Grün und wie Farbe überhaupt; weil es aber nicht, wie „Grün" und wie

„Farbe“, etwas Allgemeines, das in diesem Zeitpunkt und auch in einem späteren wieder als dasselbe dasein kann, sondern etwas *einziges* Gegebenes, zu dem grade der *Zeitpunkt* seines Gegebenseins als *wesentliche* Bestimmtheit gehört, ist, so nennen wir es im Gegensatz zum abstracten Allgemeinen das *abstracte Individuum*.

Diese Augenblickseinheit schliesst an und für sich, da der bestimmte Zeitpunkt ihr ein wesentliches Merkmal ist, eine Mehrzahl von Zeitpunkten aus, welche als solche ja nur wieder durch die *Verschiedenheit ihres Inhaltes* gegeben sein können; sie ist eben eine *individuelle abstracte* Einheit; Veränderliches aber muss mehrere solcher Einheiten im Nacheinander enthalten.

Denn der Begriff des Veränderlichen fordert, dass der Inhalt verschiedener Augenblicke, also das, was im ersten sowie das, was in den folgenden Zeitpunkten als besonderer von den früheren unterschiedene Dingaugenblick gegeben war, in allen *seinen* Bestimmtheiten, die Zeitbestimmtheiten daher inbegriffen, zu dem Veränderlichen gehöre, und ohne jeden Abzug sein eigen sei. Die *Einheit* dieser verschiedenen Dingaugenblicke bildet eben das dinglich Concrete; das Ding ist das concrete Individuum der verschiedenen Dingaugenblicke, wie sie im Nacheinander Gegebenes sind. Dieses Ding nun ist es, welches *sich* verändert, indem eine Bestimmtheit der einen Augenblickseinheit mit derjenigen der folgenden dieses concreten Individuums wohl in der *Gattung* sich *identisch*, aber in ihrer *Besonderheit verschieden* erweist. Diese Identität und Verschiedenheit der Dingwahrnehmungen bringen wir auch, wenn wir das bestimmte Ding in seiner Veränderlichkeit zeichnen wollen, zum Ausdruck: Die Kirsche (das Veränderliche) verändert sich in der Farbe (Gattung) und wird roth (Besonderheit der Bestimmtheit); der Mensch verändert sich in der Gestalt und wird hager; die Flintenkugel verändert sich in der Bewegung, und fliegt langsamer.

Die Einheit des *Dingconcreten* (Kirsche, Mensch, Flintenkugel) gründet sich natürlich nicht, wie zwar die Einheit des abstracten Individuums „*Dingaugenblick*“, auf die Ortsidentität seiner Bestimmtheiten (z. B. Gestalt und Farbe), sondern auf das *nothwendige Zusammen im Nacheinander* der verschiedenen *Augenblickseinheiten*: die *gesetzmässige* Folge von *abstracten Individuen* mit deren *Identität* und *Verschiedenheit*, welche sie, wie wir sahen, unter einander in Bezug auf ihre

Bestimmtheiten aufweisen, begründet das Concret- oder Veränderlichsein. Die so gegründete Einheit kann allein den Titel des Veränderlichen tragen, sie allein, zu der als deren wesentliche Bestandtheile die verschiedenen Augenblickseinheiten im Nacheinander gehören, verändert sich, indem früher diese, jetzt eine andere Augenblickseinheit gegeben ist, die später wiederum einer anderen Platz macht.

Einen Widerspruch scheint die concrete Einheit „Ding" nur zu enthalten, wenn man, wie es wohl vielfach zutrifft, die Dingeinheit mit ihrer Augenblickseinheit, wenn man Ding. das concrete Individuum, mit Dingaugenblick, dem abstracten Individuum, verwechselt, und nun den Anspruch macht, das „Ding" schon in der Augenblickseinheit als solcher völlig zu haben: nur dieser ungegründete Anspruch gebiert die Meinung von einem Widerspruch, der in dem Begriffe des Dingconcreten oder veränderlichen Dinges liegen soll: man kann freilich die veränderliche Einheit nicht verstehen, wenn man nur die unveränderliche Einheit (Dingaugenblick) ins Auge fasst.

Nachdem wir nun an dem anschaulich Gegebenen den Begriff des Concreten oder des Veränderlichen erläutert haben, wollen wir kurz diesen Begriff in seiner Allgemeinheit feststellen:

Concretes oder Veränderliches ist die gesetzmässige Einheit des Nacheinander von unveränderlichen Augenblicks-Einheiten, die unter einander sowohl Identisches als auch Verschiedenes enthalten. Das Concrete ist Einheit und Vielheit zugleich, es ist das Eine aus vielen unveränderlichen Augenblicksindividuen im Nacheinander bestehende und desshalb eben veränderliche Individuum.

Wir haben aber gefunden, dass das Gegebene überhaupt nicht sammt und sonders unter den Begriff des Dingconcreten und seine Bestandtheile oder Bestimmtheiten sich bringen lässt: das Seelengegebene ist schlechthin Anderes als Dinggegebenes, es ist weder Ding, noch Dingbestimmtheit; als Gegebenes ist es aber unbezweifelbare Thatsache. Demzufolge haben wir die Aufgabe vor uns, den klaren Begriff des Seelenconcreten zu gewinnen.

Denn dass Seelengegebenes nur Abstractes, sei es nun allgemeines sei es individuelles Abstractes, sein könne, wird Niemand behaupten wollen; nicht nur die Altmaterialisten und geschichtlichen Spiritualisten, sondern ebenso sehr die unächten Neumaterialisten

und Spinozisten anerkennen in der That Seele als ein besonderes Gegebenes, das eine Einheit von verschiedenen Augenblickseinheiten im Nacheinander darstellt. Dies erscheint ja freilich als ein Widerspruch gegen den neumaterialistischen und spinozistischen Grundgedanken, der die Seele als besonderes Concretes nicht anerkennen will; aber an dem Widerspruch sind sie selber, ist aber nicht unsere Darstellung Schuld. Die Thatsache des Seelengegebenen überhaupt zwingt sie eben, gegen ihre eigene Behauptung dieses doch so zu behandeln, als ob es ein concretes Individuum wäre; denn ihre Darstellung der Psychologie enthält, wie die unsrige, die Veränderungen des Seelengegebenen, das „Seelenleben", und dieses ist ja garnicht anders widerspruchslos zu begreifen, denn als Bestimmtheit eines Concreten, da ja alles Abstracte, sei es Allgemeines sei es Individuum, Unveränderliches ist und daher in seinem Gegebensein Bestimmtheit eines Veränderlichen sein muss. Welchen Sinn hätte wohl das Wort Veränderung, wenn kein Veränderliches da wäre!

Wer also Seelenleben, d. i. Veränderungen seelischer Art, zugiebt, der muss das Concrete, dessen Bestimmtheit dieses „Leben" ist, fesstellen, und da dieses Veränderliche nicht als Dingconcretes widerspruchlos begriffen werden kann, so muss der Begriff eines besonderen Seelenconcreten auf Grund des unmittelbaren Seelengegebenen gewonnen werden.

Der Sprachgebrauch giebt uns für dieses Seelengegebene ein Wort an die Hand: „ich denke fühle und will". Ein Jeder von uns kennt sich als solches „ich", kennt sich als ein veränderliches „ich", als Ichconcretes.

Halten wir dieses Ichconcrete gegen das Dingconcrete, so kommen sie, eben weil sie Concretes sind, darin überein, dass auch jenes, wie dieses, aus verschiedenen Augenblicks-Einheiten besteht; betrachten wir nun aber die Augenblickseinheit, das abstracte Individuum der beiden Concreten, so ergiebt sich bemerkenswerthe Verschiedenheit.

Der Dingaugenblick ist eine Einheit d. h. ein nothwendiges Zusammen von allgemeinem Abstracten, bestimmte Gestalt, Grösse, Farbe (diese Momente des abstracten anschaulichen Individuums mögen genügen). Der Ichaugenblick ist ebenfalls eine Einheit von allgemeinem Abstracten, die aber mit jener nicht einmal gattungsmässig Gleiches hat, denn was von allgemeinem Abstracten an ihr

sich findet, ist Nichtanschauliches, Immaterielles, ist Denken Fühlen und Wollen.

Aber nicht nur durch diese allgemeinen Bestimmtheiten unterscheidet sich der Ichaugenblick vom Dingaugenblicke, sondern noch durch etwas Anderes, wie seines Gleichen das Ding auch nicht aufzuweisen hat: das Subject-Moment. Dasselbe ist, wenn wir das unmittelbare Seelengegebene prüfen, immer da, wenn nur dieses da ist; Denken Fühlen und Wollen sind ohne dieses Moment niemals unmittelbar Gegebenes, und somit haben wir das Recht, zu dem nothwendigen Zusammen, welches die Augenblickseinheit des Seelengegebenen bildet, auch das Subject-Moment zu rechnen; das unmittelbare Seelengegebene ist stets: ich denke fühle und will. Wir dürfen dieses Moment nicht übersehen und dahinten lassen, wenn wir die Abstracta, aus welchen die Augenblickseinheit des Seelengegebenen besteht, aufzählen. Dabei sei aber nicht unterlassen zu betonen, dass das Subject-Moment dieser Einheit ein allgemeines Abstractes und nicht etwa selber ein concretes „Ich‘, ist. Das Besondere desselben liegt jedoch darin, dass es zu jeder Bestimmtheit des Ich-Augenblicks in eigenartigem Zusammen gegeben ist, zum Denken, zum Fühlen und zum Wollen, was auch zum richtigen Ausdruck kommt in „ich denke, ich fühle, ich will“. Keines seiner Momente dagegen hat der Dingaugenblick so mit jedem seiner anderen Momente wiederum verknüpft. Während die allgemeinen Abstracta des Dingaugenblicks, wenn mir das Bild gestattet ist, auf Einer Linie neben einander im nothwendigen Zusammen der Augenblickseinheit liegen, lässt sich dieses zwar gleichfalls vom Denken Fühlen und Wollen des Ichaugenblickes behaupten, aber das Subject-Moment liegt nicht neben, sondern über ihnen:

	Subject
(Gestalt — Grösse — Farbe)	(Denken — Fühlen — Wollen)
Dingaugenblick	Ichaugenblick

Wir können dieses Subject-Moment das den drei anderen Momenten gemeinsame Ergänzungsstück zum Ich-Augenblick nennen, dergleichen der Dingaugenblick eben nicht aufzuweisen hat: dies ist eine für das Ding- und Ich-Concrete bedeutungsvolle Verschiedenheit. Weder ist Gestalt für Grösse, Farbe, Härte, Temperatur u. s. f. solch ein gemeinsames Ergänzungsstück, welches jedem dieser anderen erst einen Sinn als Bestimmtheit des Dinggegebenen verleiht,

noch ist es ein anderes dieser Abstracta für die übrigen des Ding augenblicks.

Die eigenartige Stellung des Subject-Momentes in der Augenblickseinheit des Seelengegebenen im Gegensatz zu deren übrigen Momenten (Denken, Fühlen und Wollen), welcher gemäss es füglich das Grundmoment jener Einheit heissen kann, macht sich im Sprachgebrauch sogar dahin geltend, dass das Seelenconcrete, welches eine aus solchen Augenblickseinheiten im Nacheinander bestehende Einheit bildet, mit demselben Worte, wie das Grundmoment, bezeichnet zu werden pflegt, mit „Ich", dergleichen ebenfalls das Dingconcrete nicht aufzuweisen hat.

Endlich bringt dieses Grundmoment „Subject" noch einen Unterschied zwischen Ding- und Ich-Augenblick zu Tage, wenn wir diese, sofern sie ein nothwendiges Zusammen von Bestimmtheiten, d. i. eine Einheit, sind, ins Auge fassen. Das nothwendige Zusammen, welches Dingaugenblick bietet, ist durch den bestimmten Ort und die bestimmte Zeit, in welchen die allgemeinen Abstracta des Dingaugenblickes gegeben sind, begründet. Für den Ich-Augenblick fehlt als das die Einheit begründende Moment der bestimmte Ort, da das Seelengegebene überhaupt, weil es Nichtanschauliches d. i. Unräumliches ist, keine Ortsbestimmtheit hat; nur der Zeitpunkt ist da als Bestimmtheit auch des Ich-Augenblicks. Dieser aber reicht, wie wir wissen (s. S. 37), nicht aus, um die Einheit von Gegebenen zu begründen, und zwar gilt das nicht etwa nur für das Dinggebene, sondern für das Gegebene überhaupt. Nehmen wir als Beispiel die seelischen Bestimmtheiten des Denkens und Fühlens: ein bestimmter „Gedanke" und ein bestimmtes Gefühl, die im gleichen Zeitpunkte da sind, müssen desshalb nicht schon ein nothwendiges Zusammen bilden, gehören also nicht desshalb schon zu Einem Ich-Augenblick, denn der bestimmte Gedanke kann Peter's, und das bestimmte Gefühl kann Paul's sein. Bei dem Ich-Augenblicke tritt als das die Einheit mit begründende Moment eben das Subject ein: weil „ich" diesen Gedanken und zugleich dieses Gefühl habe, gehören dieser Gedanke und dieses Gefühl zu Einem abstracten Individuum, Einem Ich-Augenblick.

Dieses Subject-Moment leistet also für die abstracte Einheit des Augenblicks dasselbe, was das Ort-Moment für die Augenblickseinheit des Dinges.

Wir werden aber sehen, dass das Subject-Moment nicht nur

für den Ich-Augenblick, sondern auch für das Ich-Concrete von bedingender Bedeutung ist, während der Ort, obwohl er es für den Dingaugenblick gleicher Weise ist, diese bedingende Bedeutung für das Dingconcrete nicht hat.

§ 11.
Das Concrete „Seele“.

Als unmittelbar Gegebenes ist die Seele oder das Ich-Concrete das concrete Bewusstsein, an dem wir das Grundmoment als das Bewusstseinssubject und die übrigen Momente zusammen als die Bewusstseinsbestimmtheit unterscheiden. Als Concretes hebt sich dieses Bewusstsein von dem Dingconcreten dadurch ab, dass es, während das Ding ein in allen seinen Momenten Veränderliches ist, nur in seiner Bewusstseinsbestimmtheit veränderlich, dagegen in seinem Bewusstseinssubject unveränderlich ist.

Um uns von den auf uns eindringenden vererbten Schulmeinungen über das Seelenconcrete frei zu halten, fragen wir das unmittelbare Seelengegebene, welches Jedem zur Hand liegt, wie denn dieses eigenartige Concrete, dessen Augenblickseinheit wir im Anschluss an die geläufige Formel „ich denke, fühle und will“ zu verstehen suchten, richtig zu begreifen sei. Ohne Zweifel wird Allen die Antwort verständlich und von Dichtung frei erscheinen: Das unmittelbare Seelengegebene ist Bewusstsein. Ob wir im Verlaufe unserer Untersuchung über das Seelengegebene überhaupt, etwa durch zwingende Schlüsse, zu der Annahme von Seelengegebenem, das nicht Bewusstsein sei, gelangen, kann dahingestellt bleiben, genug, dass wenigstens dieses sicher steht: Das unmittelbare Seelengegebene ist Bewusstsein, und ferner, da Seelengegebenes überhaupt seinem allgemeinen Begriffe nach, wie uns klar wurde, ein besonderes Concretes bilden muss: Das unmittelbare Seelengegebene ist concretes Bewusstsein.

Die Bezeichnung „Bewusstsein“ anstatt der zunächst für das unmittelbare Seelengegebene überhaupt verwendeten „ich denke, fühle und will“ empfiehlt sich als einfachere und der Zweideutigkeit nicht ausgesetzte vor der letzteren, und trifft in Einem Worte die Sache aufs Genaueste. Nicht nur hat das Wort „Ich“ im Sprach-

gebrauch thatsächlich verschiedene Bedeutungen, so dass bei sei
Gebrauch die Gefahr der Zweideutigkeit nicht leicht auszuschlie
ist, sondern es lässt sich, was das „Denken, Fühlen und Woll
angeht, auch noch fragen, ob mit diesen Worten das Seelengege
in sicherer und den Irrthum ausschliessender Weise begriffen
Solche Ausstellungen sind bei der Verwendung des „Bewussts
zur Bezeichnung des unmittelbaren Seelengegebenen nicht zu fü
ten der Sinn des Wortes ist klar und er deckt sich zugleich
dem Thatsächlichen, das als „Seele" in erster Linie in Frage kon

Nur eines ist in besondere Erinnerung zu bringen! W
wir folgerichtig dem Bewusstsein in jedem Augenblick seines S
die Momente, als welche wir im § 10 einerseits „Subject", das
genannte Grundmoment (S. 48), andererseits „Denken, Fühlen
Wollen" feststellten, zuschreiben, und nun einerseits von Bewu
seinssubject, andererseits, indem wir alles, was mit „Den
Fühlen und Wollen" als besondere Bestimmung des Seelengegeb
gemeint wird, in das Wort „Bestimmtheit" zusammenfassen,
Bewusstseinsbestimmtheit reden, und in diesen beiden Wo
die ganze Augenblickseinheit des concreten Bewusstseins begriffen
sen wollen, — so dürfen diese Worte „Bewusstseinssubject"
„Bewusstseinsbestimmtheit" auch nur in dem angegebenen Si
nämlich als die nothwendigen Momente des Bewusstseins
fasst werden. Demgemäss ist ein für alle Mal ausgeschlossen
wusstsein" selber etwa als Merkmal oder Bestimmheit zu fassen
„Bewusstseinssubject" in dem Sinne: „ein Subject, das Bewuss
als seine Bestimmtheit hat" zu verstehen. „Bewusstseinssub
nennen wir das Grundmoment des Bewusstseins, „Bewussts
bestimmtheit" aber die durch dieses Grundmoment gemeinsam
tragenen anderen Momente des Bewusstseins. Vielleicht
nun an dieses Bewusstsein als die Einheit (d. i. das n
wendige Zusammen) von Bewusstseinssubject und Bewu
seinsb stimmtheit noch mit mehr Nachdruck erinnert we
müssen wenn von Bewusstseinsbestimmtheit als wenn von
wusstse nssubject die Rede ist, um die Auffassung, dass die
eine durch „Bewusstsein" als ihr etwaiges Merkmal gekennz
nete Bestimmtheit irgend eines Concreten sei, für alle Fälle au
schliessen. Bewusstsein heisst uns das Concrete, dessen Augenbl
sein stets als Einheit der beiden Momente, Bewusstseinssu
und Bewusstsei[illegible] t gegeben ist.

Wir wissen nun, dass die abstracte Einheit des concreten Bewusstseins, der Ich-Augenblick, von der Augenblickseinheit des Dingconcreten durch die eigenartige Stellung ihres einen Momentes, des Bewusstseinssubjectes, zu den anderen Momenten des Bewusstseins sich besonders abhebt. Eben dieselbe Bewusstseinsmoment ist es auch, welches das Bewusstsein als Concretes von dem Dinge als Concretem deutlich unterschieden sein lässt.

Welches Moment des abstracten Individuums „Dingaugenblick" wir auch wählen, seinen Zeitpunkt, seinen Ort, seine Gestalt, Grösse, Farbe, Temperatur und was immer sonst es bieten mag: wenn wir das concrete Individuum „Ding" auf diese Momente seiner Augenblickseinheiten betrachten, so findet sich, dass dasselbe in Bezug auf sie allesammt das Veränderliche ist oder doch sein kann; nicht ein einziges Moment ist von diesem Wechsel schlechthin ausgeschlossen.

Anders steht es mit dem concreten Individuum „Bewusstsein"; freilich wäre es gar nicht Concretes, wenn nicht auch Momente seiner abstracten Individuen, der Ichaugenblicke, dem Wechsel unterworfen wären, wenn es selber in Bezug auf gewisse Momente nicht veränderlich sein würde. Aber in Bezug auf sein Grundmoment, das Bewusstseinssubject, ist das concrete Bewusstsein schlechthin unveränderlich: dieses Grundmoment ist in allen Augenblicksgliedern (Ich-Augenblicken) des Bewusstseins dasselbige.

Während die Augenblickseinheit des Dinges durch den Zeitpunkt und Ort, dagegen die des Bewusstseins durch Zeitpunkt und Bewusstseinssubject begründet wird, ist die Einheit der verschiedenen Dingaugenblicke, d. i. das Dingconcrete, nicht wiederum auf den Ort, denn in diesem ist es ja auch veränderlich, auch nicht auf den Zeitpunkt, was ja ohne Weiteres einleuchtet, sondern auf ihr besonderes Gesetz der Veränderlichkeit gegründet. Untersuchen wir aber das concrete Bewusstsein als Einheit der verschiedenen Ich-Augenblicke, so fällt allerdings auch hier der Zeitpunkt als begründendes Moment selbstverständlich fort, aber es bleibt das andere, das Grundmoment des Bewusstseins, das Bewusstseinssubject, in seiner die Einheit begründenden Kraft bestehen. Dass daneben auch das besondere Gesetz der Veränderlichkeit in Bezug auf die Bewusstseinsbestimmtheit für die Einheit des concreten Individuums „Bewusstsein" mit in Betracht komme, wollen wir gewiss nicht in Abrede stellen, aber es sei doch darauf aufmerksam gemacht, dass wir das Bewusstsein als

concrete Einheit auch schon verstehen können, wenn uns nur seine Veränderlichkeit überhaupt und das in aller Veränderung des Bewusstseins selbige unveränderliche Grundmoment „Bewusstseins-subject“ klar ist. Dies ist eine tägliche Erfahrung eines jeden von uns, indem das gegenwärtige so und so denkende und fühlende Bewusstsein sich Eins weiss mit früherem anders denkenden und fühlenden Bewusstsein: „einst dachte und fühlte ich so, jetzt denke und fühle ich anders“. So ist dieses nun der eine bemerkenswerthe Unterschied zwischen Dingconcretem und concretem Bewusstsein, dass (abgesehen vom Zeitpunkt) die Einheit des abstracten Individuums dort durch den Ort, hier durch das Bewusstseins-subject, und dass die Einheit des concreten Individuums dort durch das Gesetz seiner Veränderlichkeit, hier aber wiederum vor Allem durch ebendasselbe Bewusstseinssubject gegründet ist.

Ein anderer bemerkenswerther Unterschied zwischen Ding und concretem Bewusstsein ergiebt sich, wenn wir darnach fragen, was das Ding und das Bewusstsein zum Individuum d. h. zu etwas „Einzigem“ macht. Die Antwort finden wir an der Hand der Augenblickseinheit „Ding“ und „Bewusstsein“, die ja schon von uns als abstractes Individuum bezeichnet ist, und deren Mehrzahl im gesetzmässigen Nacheinander das concrete Individuum „Ding“ und „Bewusstsein“ bildet.

Das einheitsbildende Moment des Dingaugenblickes erkannten wir abgesehen vom Zeitpunkte in dem Orte. Man möchte aber versucht sein zu meinen, in diesem einheitsbildenden Momente auch das schon ganz zu haben, was diese Augenbickseinheit zum Individuum mache, und in dieser Überzeugung dürfte das bekannte Wort von Raum und Zeit als principia individuationis Manchen noch bestärken. Indessen was den Dingaugenblick zu etwas Einzigem, zu einem Individuum macht, ist nicht der bestimmte Ort und die bestimmte Zeit allein, sondern seine bestimmten Momente insgesammt begründen erst sein Einzigsein, sie alle sind dazu nöthig; abstractes Individuum ist er, weil er dieser Ort, dieser Zeitpunkt, diese Gestalt und Grösse und diese Qualität ist. Um aber den Unterschied, der zwischen Ding und Bewusstsein als Individuum besteht, herauszuheben, genügt es, darauf hinzuweisen, dass beim Ding eben das Ortsmoment, welches die Einheit des Dingaugenblickes mitbegründet, zugleich auch die Individualität mitbedingt. Anders steht es beim Bewusstsein: die Bewusstseinseinheit

des Augenblicks gründet sich, abgesehen vom Zeitpunkte, auf das Grundmoment „Bewusstseinssubject“, diese Einheit als etwas Einziges, als ein *Individuum*, aber auf diejenigen Momente allein, welche wir unter dem Namen *Bewusstseinsbestimmtheit* zusammengefasst haben, nicht aber auf das Bewusstseinssubject.

Für das concrete Individuum, Ding und Bewusstsein, gilt dieselbe Verschiedenheit; die Individualität des Dinges wird durch seine mannigfaltigen Augenblicksmomente *insgesammt* bestimmt, dagegen die Individualität des concreten Bewusstseins nur durch seine mannigfaltige *Bewusstseinsbestimmtheit*; auch hier spielt das Moment „Bewusstseinssubject“ keine Rolle für die Individualität. Diejenigen Momente der concreten Einheit, sei es Ding, sei es Bewusstsein, in denen sie *veränderlich* ist, sind es also, welche sie zu einem *Individuum* machen, beim Dinge sind dies *alle* seine Momente, beim Bewusstsein ist es *nur* seine *Bewusstseinsbestimmtheit*. Die Meinung, in der wir zunächst aufzuwachsen pflegen, irrt also, wenn das Ding in seiner Einzigkeit oder Individualität auf einen *unveränderlichen* „Kern“, auf ein Bleibendes, starr Verharrendes in demselben zurückführt; und beim concreten Bewusstsein hilft ja grade das unveränderliche, allen seinen Augenblickseinheiten selbige, und die *Einheit stiftende* Moment Bewusstseinssubject *nichts zur Individuation* des Bewusstseins.

Dieser Unterschied mag sich aus einem anderen herleiten, welchen die einheitstiftenden Momente der Augenblickseinheit von Ding und Bewusstsein, der Ort und das Bewusstseinssubject, zeigen. Wann immer Ort gegeben ist, so bietet diese Bestimmtheit des Dingaugenblicks sich selber als ein in *Gattung*, Ort überhaupt, und Besonderheit, „dieser (Ort)“, zerlegbare; wir sind im Stande, an dem gegebenen Abstracten „der bestimmte Ort“ das Ortsein überhaupt und die Besonderheit, durch welche *dieser* Ort gegeben ist, zu unterscheiden, wenngleich beides als Gegebenes eine Einheit d. h. ein nothwendiges Zusammen bildet. Der bestimmte Ort unterliegt also *derselben Zergliederung*, wie die anderen Momente des Dingaugenblickes, die *bestimmte* Gestalt, Grösse, Farbe u. s. f., in *Gattung* und *Besonderheit*.

Das *Bewusstseinssubject* andererseits, das einheitsstiftende *Moment* des Augenblick-Bewusstseins, ist zwar, wie wir wissen, als besonderes Moment von dem anderen des Bewusstseins zu unterscheiden, aber an ihm bleibt jeder Versuch, es zu zergliedern nach

Gattung und Besonderheit erfolglos. Diese begriffliche Unterscheidung, welcher sonst alle Momente der Augenblickseinheit von Concretem überhaupt, unterliegen, findet auf das Bewusstseinssubject („ich") keine Anwendung, es selber steht ausser dem Bereich der Begriffe Gattung und Besonderheit, und dieser beachtenswerthen Eigenart des Bewusstseinssubjectes ist es in manchem Falle zuzuschreiben, wenn man bei der begrifflichen Feststellung des Seelengegebenen überhaupt in Dichtung und Irrthum gerathen ist.

§ 12.

Die Fehlerquelle der geschichtlichen Seelenbegriffe.

Die irrigen Ansichten von Seele überhaupt lassen sich allesammt auf ein Uebersehen des einen oder des anderen Bewustseinmomentes, des Bewusstseinssubjectes oder der Bewusstseinsbestimmtheit, zurückführen; die daraus sich ergebende Einseitigkeit führt, wenn man überhaupt feste Bestimmungen der Seele zu gewinnen trachtet, in allen Fällen zur materialistischen Auffassung von Seele. Denn da man das gegebene Bewusstsein in seinen beiden Momenten und als dieses Concrete nicht begreift, so sieht man sich genöthigt, um das einseitig herausgestellte eine Bewusstseinsmoment doch als Gegebenes zu verstehen, zu dem nur noch allein zur Verfügung stehenden Begriffe des Dingconcreten seine Zuflucht zu nehmen, demzufolge das allein herausgestellte Moment, ist es das Subject des Bewusstseins, für ein besonderes Ding, und ist es die Bestimmtheit des Bewusstseins, für die besondere Bestimmtheit eines Dinges ausgegeben wird: in jedem Falle ist dann das Seelengegebene materialisirt.

Nunmehr, nachdem wir die unmittelbar gegebene Seele als concretes Bewusstsein in seiner Besonderheit gegenüber dem Dingconcreten bestimmt haben, nachdem wir im Bewusstseinssubject und in der Bewusstseinsbestimmtheit die beiden allgemeinen Momente des unmittelbaren Seelengegebenen erfasst haben, ohne welche dieses niemals sein kann, so dass eben Seele, wie jede unbefangene Probe des Gegebenen bestätigt, in jedem Augenblick eben die Einheit der beiden Momente darstellt: nunmehr ist es möglich, dem Irrthum der von uns schon beurtheilten geschichtlichen Ansichten von der

Seele auf den Grund zu kommen und seine Quelle aufzudecken, zugleich aber auch die Wahrheit, welche in jeder dieser Auffassungen ebenfalls enthalten ist, herauszustellen.

Alle vier Ansichten treffen sich zunächst in der Wahrheit, dass das Seelengegebene ein besonderes, von sonstigem Gegebenen unterschiedenes sei. Dieses Unterschiedensein wird freilich von allen wieder verschieden begriffen und keine erreicht die Wahrheit völlig: „Seele ist ein vom Dingconcreten schlechthin verschiedenes Concretes; der Altmaterialismus und der Neumaterialismus ächter Sorte steht ihr am fernsten, etwas näher kommt ihr der unächte Neumaterialismus, näher noch der Spinozismus, am nächsten der Spiritualismus, zwar der letztere nicht etwa durch feste Bestimmung des Seelengegebenen, sondern weil er (wenn wir von dem folgewidrigen Rückfall der Spiritualisten in den Altmaterialismus absehen) schlechthin die Dinglichkeit der Seele verneint („Immaterialität").

Der Altmaterialist und der Spiritualist haben ferner das Seelengegebene soweit richtig begriffen, dass sie es für ein besonderes Concretes halten; in dieser Beziehung stehen hinter ihnen zurück der Neumaterialist und der Spinozist. Diese beiden aber schlagen wiederum den Altmaterialisten und den (folgewidrigen geschichtlichen) Spiritualisten, indem sie richtig das Seelengegebene als nicht Dingconcretes begreifen.

Der Irrthum des Altmaterialisten und des Spiritualisten (Kryptomaterialisten) besteht darin, dass sie die Seele für ein besonderes Dingconcretes ausgeben, der Irrthum des Neumaterialisten und des Spinozisten darin, dass sie die Seele für bloss Abstractes halten. Wie kommt es zu diesen Irrthümern?

Wir fanden: das Subject und die Bestimmtheit sind die allgemeinen zwei Momente des unmittelbaren Seelengegebenen! Dieses liegt dem Psychologen vor. Indem sich nun die Altmaterialisten und Spiritualisten daran machen, das Seelenconcrete seinem allgemeinen Wesen nach zu fassen, lassen sie sich dabei von jener Auffassung des Dingconcreten (s. S. 53) leiten, die das allgemeine Wesen des Dinges als einen festen, bleibenden „Kern" innerhalb aller Veränderlichkeit des concreten Individuums sucht; man nannte dieses Bleibende in aller Veränderlichkeit die Dingsubstanz, um die sich die sonstigen Bestimmtheiten des „Dinges" als „zufällige" (accidentielle) Bekleidung herumlegen sollen.

Von diesem Substanzgedanken geleitet machten sich die beiden genannten Richtungen daran, den Wesenskern des Seelengegebenen in einem Begriff zu fassen. Der Gegenstand bot ihnen Wechselndes und Bleibendes, Bestimmtheit und Subject des Bewusstseins; sie zweifelten nicht daran, dass nur in dem Bleibenden, dem in aller Veränderlichkeit verharrenden Subjecte, die Seelensubstanz zu suchen sei, daher übersehen sie für diesen Zweck die Bestimmtheit des Bewusstseins; diese fiel ausser Betracht als ein zufälliges Merkmal der Seelensubstanz, ohne welches Seele musste gedacht werden können; wie aber sie gedacht werden könnte, das war nun die Frage.

Das Seelengegebene bietet in jedem Augenblick die Einheit von Subject und Bestimmtheit des Bewusstseins, hier ist also das Subject niemals für sich gegeben ohne die Bestimmtheit, hier ist es immer nur als Moment der Augenblickseinheit „Bewusstsein", niemals aber als „Substanz" für sich gegeben. Für „Dingsubstanz" liegt die Sache anscheinend günstiger: in der Raumgrösse, welche die Augenblickseinheit des Dinges bietet, liegt scheinbar etwas vor, das auch für sich als Gegebenes gedacht werden könnte; selbst geschulten Geistern schien es und scheint es noch heute angängig, reine Raumsubstanzen als Gegebenes zu behaupten und in ihnen die Dinge ihrem Wesen nach zu begreifen. Aber für die Seelensubstanz liegt im unmittelbar Gegebenen einzig jenes „Subject" des Bewusstseins vor, das als Bewusstseinssubject nur verständlich ist im Zusammen mit der Bewusstseinsbestimmtheit und ohne diese auch nicht als Bewusstseinssubject zu denken ist.

Diejenigen, welche nun in diesem Subject doch etwas für sich Gegebenes begreifen wollen, müssen ihm von vornherein das Bewusstseinssubjectsein als wesentliches Kennzeichen nehmen, und da es einzig als Bewusstseinssubject im unmittelbar Gegebenen da ist, so bleibt, will man doch etwas unter diesem „Subject", das auch nicht Bewusstseinssubject wäre, denken, nichts Anders übrig, als sich ein solches „Subject" zu erdenken. Weil aber bei diesem Vornehmen der Begriff Bewusstsein von ihnen selber ausgeschieden ist, so bleibt ihnen allein das Dinggegebene, aus dem sie für das fragliche „Subject" den „Stoff" hernehmen können. Denn das Gegebene überhaupt, wie es unmittelbar uns vorliegt, ist entweder Ding oder Bewusstsein, und keinem Menschen ist trotz lebendigster Einbildungskraft möglich, sich etwas vorzustellen, das

nicht entweder unter den einen oder den anderen Begriff fiele. Und weil sie ferner an diese Dichtung einer „Seelensubstanz" mit der leitenden Meinung gehen, dass das gesuchte „Subject" (die Seelensubstanz) ein besonderes Concretes sei, so verfallen sie zwingend auf den Begriff eines besonderen „Seelendinges", eines „Seelenatoms", einer „punctuellen Seele", oder was für ein Ausdruck immer diese materialistische Seelenansicht wiedergeben soll.

Zu diesem Schlusse sehen wir sowohl die Altmaterialisten als auch die Spiritualisten kommen, und dies führt sie dann dahin, das Gegebene „Bewusstsein" nur als eine Bestimmtheit zu begreifen, welche dem Seelendinge zufällig anhängt, welche es haben und auch nicht haben kann, ohne also im letzteren Falle in seiner Existenz als „Seele" unmöglich zu sein. Der Begriff „Bewusstsein", wie er dem unmittelbar Gegebenen entnommen wird und nur ihm allein auch entnommen werden kann, wird uns bald weiter beschäftigen in der Frage, ob das Gegebene „Bewusstsein" in der That, wie wir es bisher fanden, nur als Einheit der zwei Momente, Bewusstseinssubject und Bewusstseinsbestimmtheit, zu begreifen, oder auch bloss als Bewusstseinsbestimmtheit möglich sei. An dieser Stelle weisen wir nur darauf hin, dass diejenigen, welche auf die soeben gezeichnete Weise zur Annahme eines Seelendinges kommen müssen, in unauflöslichen Widerspruch sich verwickeln, wenn sie diesem „Dinge" Bewusstsein (wie immer es auch gefasst werden mag) zuschreiben (s. § 14).

Die Neumaterialisten und Spinozisten ihrerseits erkennen im Gegebenen „Bewusstsein" als sein Wesen nur die Bewusstseinsbestimmtheit, übersehen gänzlich das Bewusstseinssubject und meinen in jenem Begriffe das unmittelbare Seelengegebene schon völlig erfasst zu haben; für sie ist dasselbe nur Abstractes, eine Reihe von eigenartigen Bestimmtheiten; ein besonderes Concretes „Seele" verneinen sie und von einer „Seelensubstanz" wollen sie ebenfalls nichts wissen. Die nothwendige Folge ist daher die, dass sie, um doch die Bewusstseinsbestimmtheit nicht in der Luft schweben zu lassen, sondern sie auf festem Boden unterzubringen, gleichfalls, da concretes Bewusstsein für sie nicht besteht, an das einzig übrig bleibende Concrete, das Ding, sich gewiesen sehen, um bei ihm jene Bewusstseinsbestimmtheit, das Abstracte, als sein Merkmal unterzubringen. Sie verfallen mithin ganz demselben Widerspruche, wie die Altmaterialisten und Spiritualisten. Die Neu-

materialisten, die ächten sowohl als die unächten, sprechen es auch offen aus: „Bewusstsein" ist eine Bestimmtheit des Gehirndinges.

Der Spinozist freilich — hierin ein Gegenstück des Spiritualisten — will es nicht Wort haben, dass die Auffassung des Gegebenen „Bewusstsein" als blosser Bewusstseinsbestimmtheit nothwendig zum Materialismus führe; er wendet ein, die Bewusstseinbestimmtheit hänge er ja nicht dem Gehirn als besondere Bestimmtheit an, sondern sie sowohl wie das Gehirn zusammen einer gemeinsamen „Substanz". Sollen wir uns bei seinem Worte etwas denken, so muss er erst klar machen, was im unmittelbar Gegebenen dem Worte entspreche, also welches Stetige und in jedem Augenblicke Selbige mit den wechselnden Bewusstseins- und Gehirnbestimmtheiten zusammen jenes Concrete aufweise, dessen gleichzeitige Bestimmtheit diese ganz Verschiedenen „Bewusstsein und Gehirn" sein sollen. Ich sehe aber für den Spinozisten, wenn er sich bei seiner Behauptung etwas denken will, gar keinen anderen Ausweg, als dass er in der „Gehirnsubstanz" die dem Bewusstsein und dem Gehirn gemeinsame „Substanz" findet. Das nothwendige Ende dieses Spinozismus ist in der That der Neumaterialismus mit seinem unlöslichen Widerspruche.

Sieht der Spinozist aber von einer gemeinsamen „Substanz" ganz ab, und fasst er das Gegebene überhaupt als eine Doppelreihe von dinglichen und seelischen Bestimmtheiten, so bleibt er eben auf dem halben Wege, das Gegebene sich klar zu machen, stehen. Aber was dann das Denken nicht zu Ende führt, übernimmt bereitwillig die Einbildungskraft, und wer als ein solcher Spinozist sich prüft, wird sich trotz alledem ertappen auf dem neumaterialistischen Gedanken: der menschliche Organismus (der Leib) hat die Eigenart, auch zuweilen Bewusstseinsbestimmtheit zu haben.

Alle vier Richtungen, mögen sie das Subject oder die Bestimmtheit des Bewusstseins zum Ausgangspunkt nehmen, stimmen darin überein, dass sie das „Subject" des Bewusstseins als Bewusstseinssubject nicht verstehen, die einen, Altmaterialismus und Spiritualismus, indem sie es nicht bloss als Bewusstseinssubject, sondern auch „ohne Bewusstsein" gegeben sein lassen, die anderen, indem sie überhaupt von dem „Subject" als Bewusstseinssubject, als Moment des „Bewusstseins", nichts wissen wollen. In Folge dessen sind sie alle unrettbar dem Materialismus verfallen. Die Anerkennung des „Subjects" als Bewusstseinssubjectes, aber

auch nur als dieses Bewusstseinsmomentes, schützt allein vor der Gefahr, in den Materialismus hineinzugerathen. Ist uns das Bewusstseinssubject mit der Bewusstseinsbestimmtheit nothwendig gegeben, wann immer Bewusstsein ist; bedeutet uns ferner dieses Bewusstseinssubject selber einzig und allein ein (abstractes) Moment des Bewusstseins, ist es daher nicht als Gegebenes denkbar ohne die zugleich mitgegebene Bewusstseinsbestimmtheit; ist uns endlich das aus stetigem Bewusstseinssubject und wechselnder Bewusstseinsbestimmtheit Bestehende ein besonderes Concretes, „concretes Bewusstsein", und nicht selber etwa Abstractes: so haben wir die sichere Gewähr, dass die Versuchung, das unmittelbare Seelengegebene zu materialisiren, sei es als besonderes Ding, sei es als besondere Bestimmtheit eines Dinges, garnicht mehr an uns herantreten kann.

§ 13.
Die Behauptung von unbewusstem Seelischen.

Gleichwie die Erkenntniss von dem Bewusstseinssubjecte als dem nothwendigen Momente des Bewusstseins einzig und allein den sicheren Schutz gegen alle offene und versteckte Materialisirung des Seelengegebenen gewährt, so bewahrt sie mit Sicherheit auch vor der in der That nur dem Boden des materialistischen Seelenbegriffs erspriessenden Behauptung von unbewusstem Seelischen. „Unbewusstes Seelenleben" ist ein Widerspruch, und kann nicht sein, „unbewusstes Ding" aber ist ein überschüssiges Wort, denn Ding und Bewusstsein schliessen sich ihrem Begriffe nach aus.

Der Kampf um die Seele, welcher in der Frage, ob Seele ein besonderes Concretes sei oder nicht, sich gründet, spitzt sich, wie wir nun wissen, zu einem Kampfe um das „Subject" des Seelenlebens zu, ob dieses „Subject" ein Moment des Bewusstseins oder ob Bewusstsein eines der wechselnden Momente des „Subjectes" sei. Wie unsere Antwort lautet, haben wir schon gesagt; ihre endgültige Erörterung bleibt aber zurückgestellt, bis erst eine andere Streitfrage erledigt ist, welche das andre der von uns behaupteten allgemeinen Seelenmomente, die „Bewusstseinsbestimmtheit", betrifft. Wie beim

„Bewusstseinssubject“ des Seelengegebenen die Frage sich erhoben hat, ob dieses „Subject“ nicht auch, ohne Bewussseinssubject zu sein, gedacht werden könne, ja gedacht werden müsse, so veranlasst auch die Bewusstseinsbestimmtheit des Seelengegebenen den Gedanken, ob diese „Bestimmtheit“ des Seelengegebenen nicht auch ohne Bewusstseinsbestimmheit zu sein, gedacht werden könne und müsse.

Es ist die Frage nach der „unbewussten Seele“ und nach „unbewusstem Seelenleben“, die uns hier zu beschäftigen hat. Vorausgeschickt mag werden, dass die Frage nach „unbewusstem Seelischen“ bei allen, welche sie erhoben haben, auf der Voraussetzung des Seelengegebenen überhaupt als eines vom Dinggegebenen schlechthin Verschiedenen steht. Daher wird es verständlich werden, dass die Behauptung von unbewusstem Seelischen sich nicht bei den Materialisten, weder bei den Altmaterialisten noch bei den Neumaterialisten ächter und unächter Art findet, ja hier gar nicht aufkommen konnte, und dass umgekehrt sowohl die Spiritualisten als auch die Spinozisten zu der Annahme von unbewusstem Seelischen gelangen mussten. Jenen ersten beiden ist Bewusstseinsbestimmtheit und Seelenleben gleichbedeutend, und zwar Bewusstseinsbestimmtheit in dem Sinne: die Bestimmtheit „Bewusstsein“ des Dingconcreten; und was sonst an Dingbestimmtheit gegeben sein kann, fällt ihnen unter einen anderen Begriff als den des Seelischen überhaupt. Die beiden anderen aber finden sich genöthigt, die Gleichdeutigkeit jener Worte aufzuheben und im Gegebenen überhaupt bewusstes und unbewusstes Seelisches d. h. Undingliches zu unterscheiden.

Die Wichtigkeit der Sache fordert eine eingehende Behandlung, die wir damit beginnen, dass wir uns über den Sinn, in welchem, abgesehen von unserem Falle, das Wort „unbewusst“ gewöhnlich verwendet wird, zuvor unterrichten. Wir finden hier drei verschiedene Bedeutungen des Wortes:

Unbewusst heisst
1. das, was selber überhaupt nicht Bewusstsein ist, oder, wie man gewöhnlich sagt, überhaupt nicht Bewusstsein hat.
2. das, was nicht Besitz eines bestimmten Bewusstseins, oder, wie man meistens sagt, nicht Bewusstseinsinhalt ist.
3. das, was zwar Besitz eines bestimmten Bewusst-

seins, aber doch nicht des aufmerkenden Bewusstseins ist.

Unbewusstes (1) ist das Dinggegebene überhaupt, nicht aber immer auch Unbewusstes (2 und 3), z. B. die Lampe, welche ich jetzt betrachte, ist unbewusst (1), aber bewusst (2 und 3). Andrerseits ist Bewusstes (1) nicht immer auch Bewusstes (2) und dann erst recht auch nicht Bewusstes (3), sondern in vielen Fällen Unbewusstes (2 und 3), z. B. all das andre concrete Bewusstsein (1), was in diesem Augenblick mir nicht bewusst (2 und 3) ist. Endlich ist Bewusstes (2) vielfach Unbewusstes (3), z. B. ich sehe etwas. (Bewusstes 2), aber es geht, wie wir zu sagen pflegen, unbemerkt (Unbewusstes 3) an mir vorüber, „mir blieb ganz unbewusst (3), dass ich es sähe“.

Diesen drei Bedeutungen des Wortes „unbewusst“ fügen nun die Spiritualisten und Spinozisten eine vierte hinzu. Während nach dem üblichen Sprachgebrauch das, was unbewusst (1) ist, zum Dinglich Gegebenen gehört, bezeichnen sie mit „unbewusst“ (4) Undingliches, zum Seelengegebenen Gehöriges. Dieses Unbewusste (4) muss mit dem Unbewussten (1) selbstverständlich dies gemein haben, dass es Bewusstes (2 und 3) sein kann, weil ja, wenn das nicht der Fall wäre, die Verfasser solches Unbewussten (4) garnichts behaupten könnten; zwar mag das ihnen schon bewusste (2 und 3) Unbewusste (4) uns Anderen noch Unbewusstes (2 und 3) sein, aber unser Ziel muss dahin stehen, dass es auch uns Bewusstes (2 und 3) werde.

Ihre Behauptung von Unbewussten (4) will uns nun nöthigen, den Umfang des Begriffs „Unbewusst (1)“ um dieses „Unbewusste (4)“ zu erweitern; wir wussten nur von Unbewusstem (1) = Dinglichem, jetzt hören wir, dass es auch Unbewusstes (1) = Undingliches gebe. Wir hielten bisher angesichts des unmittelbaren Seelengegebenen, das wir allein zu Rathe zogen, fest an der Formel: „Seelisches = Bewusstes (1), jetzt wird uns aufgegeben unter Beseitigung dieser Formel auch unbewusstes (1) Seelisches hinzunehmen. Der Gegensatz Dingliches-Seelisches bleibt allerdings dabei in seiner ganzen Schärfe und das Gegebene in seiner Gesammtheit umfassend bestehen, aber der Gegensatz Unbewusstes (1) — Bewusstes (1) soll sich nun nicht mehr decken mit jenem. Zwar soll es dabei bleiben, dass alles Dingliche Unbewusstes (1), aber nicht, dass alles Seelische Bewusstes (1) sei; die

Behauptung geht eben dahin, es gebe Unbewusstes (1), das Dingliches, und solches, das Undingliches oder Seelisches sei. Aber was bedeutet denn dieses „Seelische“, welches nicht Dingliches und doch Unbewusstes (1) wäre? Das einzige Undingliche, welches wir im unmittelbar Gegebenen antreffen, ist das Bewusste (1); „Bewusstsein“ bietet sich als der einzige Begriff, in dem wir das „Immaterielle“, die Seele, sicher fassen, aus der bloss verneinenden Bestimmung des Seelischen herauskommen und einen festen Boden gewinnen können. Alles Undingliche des unmittelbar Gegebenen erweisst sich ohne Ausnahme durch den Begriff des „Bewusstseins“ bestimmt, und von welcher Seite und in welcher Zergliederung auch immer unmittelbar gegebenes „Seelisches“ betrachtet wird, das Zergliederte ist Bewusstseinssubject und Bewusstseinsbestimmtheit; Denken, Fühlen und Wollen als unmittelbar Gegebenes kennen wir nicht anders denn als Bestimmtheit des Bewusstseins, das ohne das andere Moment, das Bewusstseinssubject, sich niemals findet. Was das heissen solle, ein Vorstellen, Fühlen und Wollen ohne dieses Bewusstseinssubject als das Grundmoment sei gegeben, was gar das heissen solle, „ohne Bewusstsein“ vorstellen u. s. f.: dafür bietet das unmittelbar Gegebene schlechterdings keinen Anhalt.

Ferner lehrt uns dasselbe Gegebene, dass Bewusstsein (1) nicht etwa eine Bestimmtheit ist, welche einem Concreten anhaftete (dieses „Concrete“ müsste überdies ja Dingconcretes sein, welches dann den Widerspruch Unbewusstes (1) — Bewusstes (1) ergäbe): vielmehr ist das Bewusstsein selber ein Concretes, das Bestimmtheiten hat und dessen Bestimmtheiten Vorstellen, Fühlen und Wollen sind.

Diesen Thatsachen entgegen kehrt die Lehre vom unbewussten (1) Seelischen die Sache geradezu um und behauptet, Bewusstsein (1) sei eine Bestimmtheit, die zwar niemals dem Dinglichen, wohl aber zu Zeiten dem undinglichen Vorstellen Fühlen und Wollen zukomme, zu Zeiten ihm fehle; man behauptet, es gebe neben bewusstem auch unbewusstes Vorstellen u. s. f. Ich nehme dabei natürlich an, dass das Wort unbewusst im Sinne 1 und nicht im Sinne 2 oder 3 gefasst wird, denn nur um ersteres handelt es sich; dass es unbewusstes (2) Vorstellen gebe, d. h. dass manch Einer vorstellt, ohne dass es mir bewusst ist, und ebenso dass es unbewussten (3) Vorstellen gebe, d. h. dass auch ich selber Manches vorstelle, ohne dass ich darauf merke, soll ja unbestritten sein.

Aber was kann unter „unbewusstem (1) Vorstellen" gedacht werden, oder, wie ist es zu verstehen, dass „bewusstes (1) Vorstellen" nicht ein überflüssiges Wort sei? Alle Versuche, den Begriff Vorstellen, ebenso Denken, Fühlen, Wollen klar zu machen, wenn man vom Bewusstsein (1) absieht, sind und bleiben vergeblich, und sie müssen es sein, denn alle allgemeinen Begriffe des Gegebenen überhaupt, sei es des Dinglichen sei es des Undinglichen oder Seelischen, schöpfen wir einzig und allein aus dem unmittelbar Gegebenen, und was uns unmittelbar gegeben wird d. h. was wir erschliessen, das kann nur auf Grund der, dem unmittelbar Gegebenen entnommenen, allgemeinen Begriffe für uns sich erschliessen.

Zu diesen allgemeinen Begriffen aber gehört das Bewusstsein, als das sich das unmittelbare Seelengegebene bietet: Seelisches, das nicht Bewusstsein wäre, bleibt desshalb für uns nicht bloss ein „Unerfahrbares", sondern ein schlechthin Unbegreifliches, „Seelisches (Undingliches) ohne Bewusstsein" ist und bleibt ein leeres Wort.

Wenn die Gegner einwenden, man könne doch füglich „nach Analogie" des „bewussten Vorstellens" u. s. f. ein unbewusstes annehmen, so vergessen sie, dass Bewusstsein nicht Bestimmtheit des Vorstellens, sondern Vorstellen Bestimmtheit des Bewusstseins ist: woraus folgt, dass jegliche solche Annahme „nach Analogie" hier, weil man vom Bewusstsein ganz absehen soll, zur Unmöglichkeit wird, und dass, wenn man dennoch eine Annahme „unbewusstes (1) Vorstellen" macht und bei dem Worte etwas denken will, eben eine Bewusstseinsbestimmtheit, ein „bewusstes (1) Vorstellen" unter dem äusserlichen Deckblatt „unbewusstes (2) Vorstellen" gedacht wird.

Zu der Verirrung „undingliches Unbewusstes" (1) würde man niemals gekommen sein, wenn man am unmittelbar Gegebenen „Bewusstsein" sich des Momentes „Bewusstseinssubject" vergewissert und dies nicht übersehen hätte. Man wäre dann dessen inne geworden, dass die Bewusstseinsbestimmtheit (Vorstellen u. s. f.) eben Bestimmtheit des Bewusstseins ist d. h. ohne Bewusstseinssubject garnicht sein kann, weil Bewusstsein eben nicht anders zu denken ist, denn als jene Einheit von Bewusstseinssubject und Bewusstseinsbestimmtheit. Indem wir diese Bewusstseinseinheit in ihren beiden Momenten klar begreifen, wird die Behauptung uns ganz unverständlich, Vorstellen u. s. f. sei nur zufällig mit dem Bewusstsein

verknüpft, es gebe daher auch unbewusstes (1) Vorstellen: denn Vorstellen ist nicht anders gegeben und möglich, denn als Bestimmtheit eines Vorstellenden, Vorstellendes aber, das natürlich stets die beiden Momente „Subject" und „Vorstellen" enthält, ist einzig und allein das Bewusstsein. Man mag sich drehen, wie man will, ein anderes Vorstellendes, ein „unbewusstes (1)", findet sich weder unmittelbar noch mittelbar; das „Subject" des Vorstellenden lässt sich nicht in ein „Subject ohne Bewusstsein" verkehren und wer dem Bewusstseinssubject eine „Substanz ohne Bewusstsein" unterlegt, der verkehrt (ohne diesen Widerspruch geht es nicht) das undingliche Subjectsmoment des Bewusstseins in eine dingliche Substanz. Eine solche ist allerdings „Unbewusstes" (1), aber eben Dingliches, nicht undingliches Unbewusstes.

Wenn trotz der offenbaren Thatsache des Bewusstseins als des Zusammens von Subject und Bestimmtheit dennoch die Meinung von unbewusstem (1) Denken, Fühlen und Wollen aufkommen konnte, so mag bei Manchen, die sich sehr wohl des unmittelbaren Seelengegebenen als eines steten Zusammens von Subject und Bestimmtheit (Denken, Fühlen und Wollen) bewusst sind, der Grund darin zu suchen sein, dass sie dieses Zusammen eben nicht als ein nothwendiges d. h. als eine begriffliche Einheit, sondern nur als „thatsächliches" Zusammen begriffen, in welchem das „Subject" gleichsam als Inhaber des Bewusstseins angesehen wurde, der dieses dann jeder Beztimmtheit, die mit ihm „zusammen" auftritt, als Auszeichnung zukommen lässt. So gefasst, war die Vermuthung nahe gelegt, dass das, was da als „Bestimmtheit" mit dem Bewusstseinssubject „zusammen" ist, auch für sich und ohne die Bewusstseinsauszeichnung gegeben sein könnte: wenn sich aber nur etwas dabei denken liesse! In Wahrheit ist das Zusammen von Subject und Bestimmtheit (Denken, Fühlen und Wollen) im Bewusstsein ein so unauflösliches, dass ein gesondertes Gegebensein eines der beiden Momente garnicht zu denken ist.

Es verhält sich mit dieser Bewusstseinseinheit, um einen Vergleich aus dem Dinggegebenen heranzuziehen, wie mit der begrifflichen Einheit des Dingmomentes „Farbe"; diese Einheit erweist sich, wann immer sie gegeben ist, als ein Zusammen von Gattung und Besonderheit (Farbe überhaupt und z. B. grüne Besonderheit); das Zusammen ist aber ein schlechthin nothwendiges, so dass, wenn Farbe überhaupt (die Gattung) irgendwo gegeben ist, auch die Be-

sonderheit (grün oder roth u. s. f.) mitgegeben sein muss. Dies ist einleuchtend und keinem Missverständniss ausgesetzt, wesshalb auch keiner auf die Vermuthung geräth, es könnte auch „grün" ohne Farbe, oder Farbe ohne „grün" oder „roth" u. s. f. gegeben sein. Nicht weniger nothwendiges Zusammen ist aber die Bewusstseinseinheit von Subject und Bestimmtheit; nicht weniger ist es ein überschüssiges Wort, wenn wir von bewusstem (1) Denken Fühlen und Wollen als wenn wir von farbigem Grün oder Roth reden; und ganz ebenso ist „unbewusstes (1)" Denken, Fühlen und Wollen ein leeres Wort, dem wir keinen Inhalt geben können, wie es „farbloses" Grün oder Roth ist. Andrerseits bleibt es ebenso unmöglich, Bewusstseinssubject für sich, ohne Bewusstseinsbestimmtheit, gegeben zu denken, wie Farbe überhaupt für sich ohne Besonderheit (grün oder roth u. s. f.) gegeben sein kann.

Zwei Irrwege giebt es, auf denen man zu der Behauptung „unbewusstes (1) Denken, Fühlen und Wollen" gelangt, den einen beschreiten diejenigen, welche zwar an der Einheit von Subject und Bestimmtheit festhalten, deren anschauungssüchtige Einbildungskraft aber diese Einheit aus dem Begriff des Undinglichen d. i. des Bewusstseins herauszerrt und ins Dingliche versetzt als „Seelensubstanz"; indem sie an jener Einheit festhalten, sehen sie sich genöthigt, die Seelensubstanz ohne Bewusstsein (1) denken, fühlen u. s. f. zu lassen: diesen Weg gehen die Spiritualisten.

Den anderen Weg verfolgen Diejenigen, welche die unlösliche Einheit von Subject und Bestimmtheit des Bewusstseins fahren und die letztere auch ohne das andere Moment gegeben sein lassen; machen sie freilich hiermit nicht völlig Ernst, so finden wir, wann immer sie das Gegebensein der Bestimmtheit (Denken, Fühlen und Wollen) behaupten, diese Bestimmtheit doch heimlich in ihrer Einheit mit dem Bewusstseinssubject von ihnen gedacht; sie haben jene Bestimmtheit dann als Undingliches gewahrt und sich selber vor dem Widerspruch, in den die Spiritualisten sich stürzen, bewahrt, befinden sich aber nur in dem Irrthum zu meinen, dass sie die Bestimmtheit in der That ohne das Bewusstseinssubject gegeben und gedacht hätten, ein Irrthum, der dann eben seinen Ausdruck in dem „unbewussten (1) Denken u. s. f." findet.

Machen sie aber völlig Ernst mit der Behauptung, die Bestimmtheit sei ohne das Subject gegeben, so ist auch ihnen die ein-

zige Zuflucht, das „Denken Fühlen und Wollen“ aus dem Begriff des Bewusstseins, des Undinglichen, herauszudichten und das in Wahrheit Undingliche, wie es ja auch von ihnen selber sonst bestimmt wird, dinglich zu fassen, etwa als Bewegung oder wie sonst immer: sie leben dann eben im Widerspruche des undinglichen Dinglichen. Diesen zweiten Weg, der sich also in zwei besondere wiederum gabelt, beschreiten die Spinozisten.

§ 14.
Das concrete Bewusstsein als das Seelengegebene überhaupt.

Ist Seele, sei es unmittelbar sei es mittelbar Gegebenes, schlechthin Anderes als Dinggegebenes überhaupt, so kann dieses Andere als Undingliches einzig und allein in dem Begriff „concretes Bewusstsein“ richtig erfasst sein. Bewusstsein muss alles Seelische sein. Die Auffassung von Seele als einer Zeitreihe von blossen Bewusstseinsbestimmtheiten kommt, weil sie das in allen Bewusstseinsaugenblicken selbige Moment, das Bewusstseinssubject, unbeachtet lässt, nicht zu dem Begriffe des concreten Bewusstseins; ohne diesen aber kann von Veränderungen im Seelischen und in Folge dessen auch nicht von Psychologie, welche die Gesetze der seelischen Veränderlichkeit feststellen soll, die Rede sein: die Bedingung der Möglichkeit einer Psychologie ist das Gegebensein von concretem Bewusstsein.

In der wissenschaftlichen Welt wird heute wohl wenigstens unwidersprochen bleiben, dass „Seele“ Undingliches sei. Wenn dies aber zugestanden wird, so bleibt uns, wollen wir anders „Seele“ als Gegebenes überhaupt begreifen, nur der Begriff „Bewusstsein“. Denn Bewusstsein und Ding sind die beiden allgemeinen Begriffe, unter die das Gegebene überhaupt fällt, und sie sind Begriffe, die schlechthin im Gegensatze stehen: was Ding ist, kann nicht Bewusstsein, und was Bewusstsein ist, nicht Ding sein: Bewusstsein ist Undingliches. Ob aber alles Undingliche auch Bewusstsein ist? Die Psychologen des „Unbewussten“ verneinen dies: zwar sei alles Undingliche Seele („Geist“), und andererseits alles Bewusstsein Seele, aber nicht alles Seelische Bewusstsein. Freilich bleiben sie den Beweis für

das Letztere schuldig, ja sie vermögen gar nicht einmal dieses unbewusste (1) Seelische, wenn sie gänzlich den Begriff Bewusstsein dahingestellt sein und doch die Undinglichkeit des Seelischen nicht fahren lassen, zu denken, selbst der allgemeinste Begriff fehlt ihnen; und das ist kein Wunder, denn dieser allgemeinste Begriff könnte nur der willkürlich bei Seite gestellte des Bewusstseins sein.

Dem gegenüber behaupten wir: Alles Seelische ist Undingliches und alles Undingliche ist Bewusstsein; wir stützen uns dabei auf die seelischen Thatsachen, auf das unmittelbar Gegebene; aus ihnen ziehen wir das Recht zu der Behauptung: alles Seelische ist Bewusstsein. Die Gegner stimmen darin mit uns überein, dass das unmittelbar Gegebene „Seele" in der That Bewusstsein sei; sie müssen bei genauer Zergliederung dieses Gegebenen aber auch das Weitere zugestehen, dass dies Bewusstsein in jedem Augenblicke seines Gegebenseins die Einheit der beiden Momente Subject und Bestimmtheit ist, denn diese Einheit ist der Inhalt des Begriffs: das „Bewusstsein" oder das unmittelbar Gegebene „Seele".

Was nun an Seelischem erschlossen werden, also mittelbar gegeben sein kann, das vermögen wir nur zu erschliessen, zu haben und zu begreifen auf Grund wenigstens des allgemeinsten Begriffes, in dem uns das unmittelbar gegebene Seelische klar liegt, also auf Grund des Begriffes „Bewusstsein"; mit anderen Worten: ohne das „mittelbar gegebene Seelische" als Bewusstsein zu denken, können wir dasselbe überhaupt nicht denken. Schlechthin Neues, wie es das angeblich mittelbar gegebene Undingliche „Seele ohne Bewusstsein" ja sein müsste, lässt sich überhaupt nicht durch Schlüsse gewinnen, alles Schliessen ist gebannt in die allgemeinen Begriffe des unmittelbar Gegebenen; nur dieses allein kann schlechthin Neues bieten. Aber dass in dem unmittelbar Gegebenen nicht „Seele ohne Bewusstsein" zu finden sei, räumen die Verfechter des Unbewussten (1) „Seele" bereitwillig ein, zu den „Thatsachen" des Seelengegebenen gehöre es allerdings nicht. Weil es aber nicht dazu gehört, kann derartig Neues auch nicht erschlossen werden, und erschliesst man in Wahrheit „etwas", so muss dieses etwas, soll es Undingliches sein, als „Bewusstsein" gedacht sein, und so hat man eben nicht schlechthin Neues, nicht „unbewusstes (1) Undingliches", nicht „Undingliches ohne Bewusstsein".

Freilich wollen die Gegner es nicht Wort haben, dass dieses „Undingliche ohne Bewusstsein" gegenüber dem unmittelbar

Gegebenen überhaupt ein schlechthin Neues sein müsse; sie deuten das dadurch an, dass sie jenes mit dem gleichen Worte benennen, wie das undingliche Bewusstsein, nemlich mit „Seele", sie deuten es ferner an, indem sie die Bestimmtheit ihres „Undinglichen ohne Bewusstsein" mit denselben Worten, wie die des undinglichen Bewusstseins, bezeichnen, nemlich mit „Vorstellen, Denken u. s. f." Aber da wir unmittelbar und mittelbar Seele nur als Bewusstsein, und Vorstellen und Denken nur als Bewusstseinsbestimmtheit kennen können, so bleibt die Behauptung, es gebe auch Seele „ohne Bewusstsein", es gebe auch Vorstellen, Denken u. s. f., das nicht Bewusstseinsbestimmtheit sei, ein leeres Wort.

Wenn daher, was immer als Undingliches gegeben sein mag, nur als Bewusstsein begriffen sein kann, so können wir weiter gehen und sagen: alles Undingliche des Gegebenen überhaupt ist entweder selber concretes Bewusstsein oder Moment des concreten Bewusstseins. Mit dem dinglichen Abstracten theilt das Bewusstseinsabstracte, sei es abstractes Individuum des Augenblicks sei es allgemeines Abstractes (z. B. Denken, Fühlen), das Schicksal, nur als „Stück" der nothwendigen Einheit des concreten Individuums gegeben und möglich zu sein. Diese Thatsache wird verkannt von einer Richtung in der Psychologie, welche wir wohl als eine Spielart der spinozistischen ansehen dürfen, der positivistischen. Sie versteht unter dem unmittelbar Gegebenen „Seele" eine Zeitreihe von blossen Bewusstseinsbestimmtheiten, da sie das Bewusstseinssubject als nothwendiges Ergänzungsmoment jeden Bewusstseinsaugenblicks ganz ausser Acht lässt. Wäre Seele eine solche zeitlich an einander hängende Anzahl von verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten, so hätten wir im Seelengegebenen wohl eine Summe von im Nacheinander auftretenden Abstracten vor uns, nicht aber ein aus ihnen bestehendes Concretes, da das einheitstiftende Subjectsmoment den einzelnen Augenblicken von „Seele" ja fehlen soll.

Abgesehen davon, dass diese Auffassung dem thatsächlichen Seelenleben Gewalt anthut (s. § 10 und 11), muss sie auch desshalb abgewiesen werden, weil sie die Psychologie, welche doch die Positivisten betreiben wollen, damit für unmöglich erklärt. Denn die Psychologie als Fachwissenschaft hat es mit Veränderung, also mit Veränderlichem zu thun; sie geht darauf aus, die Gesetze der seelischen Veränderung zu begreifen; dazu muss aber selbstverständlich ein Veränderliches gegeben sein d. i. ein concretes Indivi-

duum, die nothwendige Einheit von abstracten Individuen des Augenblicks im Nacheinander; solches seelische Concrete haben wir auch im thatsächlichen Seelengegebenen aufgezeigt. Eine blosse Summe von abstracten Augenblicken „Bewusstseinsbestimmtheit" bleibt aber, mag sie noch so sehr das zeitliche Aneinander aufweisen, ein Abstractes, denn weder der einzelne Augenblick, noch die Summe verändert sich. Der Neumaterialismus, welcher das Seelische „Bewusstseinsbestimmtheit", mit Uebergehung des Bewusstseinssubjectes, dem Gehirn als seine Bestimmtheit zuschreibt, hat hier einen Ausweg; das Concrete, welches die seelischen Veränderungen erfährt, fehlt ihm nicht, es ist das Gehirn; er kann daher von seelischen Veränderungen und einem seelisch Veränderlichen (Gehirn) reden und eine Psychologie als Wissenschaft versuchen. Die Positivisten wollen aber nicht Neumaterialisten sein, ihnen ist „Bewusstseinbestimmtheit" nicht Bestimmtheit des Gehirns, sondern ein besonderes undingliches Gegebenes, nicht zum „Dingkreise" Gehöriges: aber aus blossen Bewusstseinsbestimmtheiten, die ohne das identische Subjectsmoment gegeben sein sollen, kann Concretes nicht gebildet sein; mag man ihre Summe auch einen „Kreis" nennen, so begründet das Bild „die in sich zurücklaufende Kreislinie" noch keineswegs die concrete Bewusstseinseinheit, welche jene Bewusstseinsbestimmtheiten im Nacheinander (aber mit dem Bewusstseinssubject) enthält. Ohne Bewusstseinssubject ist der Begriff dieser nothwendigen Einheit, welche wir das concrete Bewusstsein nennen, und ohne solches Concretes (Veränderliches) ist die Fachwissenschaft Psychologie eben nicht möglich.

Wenn aber dennoch die Positivisten Psychologie treiben, Gesetze der seelischen Veränderungen feststellen, so ist die „Logik der Thatsachen", die ihnen trotz ihrer Behauptung das Seelengegebene als undingliches Concretes aufzwingt, eben stärker als ihr System, welches nur undingliches Abstractes als Seelisches anerkennt.

Unsere Erörterung über das Concrete überhaupt und das Bewusstsein als Concretes im Besonderen, unser Nachweis dieses concreten Bewusstseins als des Seelengegebenen überhaupt hat also, abgesehen von dem allgemeinen „philosophischen" Ergebniss, auch die Psychologie als mögliche Fachwissenschaft, welche die Gesetze der Veränderlichkeit eines Gegebenen oder ein gegebenes Concrete in seiner Gesetzmässigkeit als diese Einheit erkennen will, erst sicher gestellt.

§ 15.
Die Bedingung des Bewusstseins im unmittelbar Gegebenen.

Zwar bedeutet Ding und Bewusstsein schlechthin verschiedenes Concretes, zwar sind Dingliches und Seelisches (Bewusstes (1)) die zwei Begriffe, in welche alles Gegebene aufgeht, aber es ist verkehrt, in Ding und Bewusstsein das Gegebene überhaupt so aufzutheilen, dass es gesondert wäre in zwei ausser einander gegebene Welten, die dingliche und die seelische, die Aussen- und die Innen-Welt, welche in starren Grenzen gegen einander ständen. Die Bedingung der Möglichkeit von concretem Bewusstsein überhaupt besteht grade darin, dass ein und dasselbe Gegebene Dingliches und Seelisches, dass Dingliches auch zugleich Seelisches sein kann.

Wer die zwei Concreten überhaupt, Seele und Ding, in ihrer begrifflichen Eigenart erfasst hat, für den ist es klar, dass ihre kennzeichnenden Begriffe Bewusstsein und Ausdehnung sind. Bezeichnend ist es, dass die völlige Verschiedenheit der beiden Concreten dadurch herausgestellt wird, dass vom Dinge nur eines seiner allgemeinen Bestimmtheiten genannt zu werden braucht, um schon jedes Missverständniss auszuschliessen, während die Seele durch den allgemeinen Begriff, welcher alle ihre einzelnen Momente umfasst, bezeichnet werden muss, soll anders mit Sicherheit jedes Missverständniss ausgeschlossen und jeglicher materialistischen Verirrung vorgebeugt sein. Zwar dürfte demjenigen, welcher die Seele richtig als concretes Bewusstsein erkannt hat, auch schon eines ihrer Momente, Subject oder Denken u. s. f., genügen, um die Eigenart der Seele für sich zu kennzeichnen, aber wie wenig Sicherheit für allgemeines richtiges Verständniss dadurch geboten ist, lehrt die Erfahrung, da man über dem „Subject" die Bewusstseinsbestimmtheit (Denken u. s. f.), und über dem „Denken" das Bewusstseinssubject zu vergessen geneigt ist und vor der Gefahr steht, die Seele in's Dingliche oder gar in undingliches Unbewusstes (1) zu verzerren.

Den Satz, dass Ding und Seele oder Bewusstsein völlig verschiedene Concretes sind, nehmen wir jetzt als wissenschaftlich begründet an. Es ist der Satz, welchen der Spiritualismus sich zur

wissenschaftlichen Aufgabe zwar stellte, den er aber nicht hat sich sichern können: sehen wir ihn im Verfolg seiner Arbeit doch thatsächlich die völlige Verschiedenheit beider Concreten wieder aufgeben.

Zwar scheint es auf den ersten Blick, dass kaum besser das völlige Anderssein von Seele und Ding gezeichnet werden könne, als wie es Cartesius, der Vater der neuzeitlichen spiritualistischen Psychologie, gethan hat, indem er das Gegebene überhaupt, welches ja auch nach unserer Auffassung in die zwei Begriffe Dingliches und Seelisches völlig aufgeht, in zwei schlechtweg gesonderte Gruppen, Dingliches und Seelisches, ausgedehnte und denkende Substanz, auseinander schied: dort Dingwelt, hier Seelenwelt, dort Natur, hier Geist.

In diese Eintheilung des Gegebenen zeigt sich ja auch heute der Gebildete noch so ganz eingelebt, dass er von ihr nicht lassen zu können meint, ohne auch zugleich die völlige Verschiedenheit von Seele und Ding mit preiszugeben; die Cartesianische Sonderung des Gegebenen ist ihm die sicherste Gewähr, dass die Begriffe Seele und Ding unvermischt aus einander sich halten. Aber wie reimt sich dies damit, dass der spiritualistische Psychologe Cartesius trotz alledem ein Kryptomaterialist ist und dass der Cartesianer Locke auf die Vermuthung, das Ding denke möglicherweise selber, kommen kann?

Man irrt, wenn man in jener Sonderung den sicheren Schutz gegen materialistische Anschauung zu haben meint, diese muss vielmehr grade aus jener erwachsen, so dass, wenn eben an den beiden besonderen Concreten Ding und Seele festgehalten wird, die behauptete völlige Verschiedenheit von Seele und Ding in die Brüche geht.

Wollen wir uns nemlich auf ein gesondertes Gegebensein von Seele und Ding einen Reim machen, so können wir es nur, indem wir denselben Weg, auf den sich bekanntlich auch die Spiritualisten gedrängt sehen, betreten und Seelenconcretes als Anschauliches d. h. als Ding begreifen. Diese Nöthigung wird verständlich, wenn man erwägt, dass, um Gegebenes einzutheilen, der Eintheilungsgrund ein den Eintheilungsgliedern gemeinsamer Begriff sein muss. Nun haben die beiden Eintheilungsglieder nach der Voraussetzung keinen gemeinsamen Begriff, da sie ja begrifflich ganz verschieden sein sollen. Und dass sie beide Concretes sind, kann selbstverständlich nicht den Eintheilungsgrund hergeben für den Zweck, das Gegebene überhaupt in zwei ausser einander liegende Gruppen zu

sondern, weil ja der gesuchte Eintheilungsgrund sich als Begriff auch in jedem Augenblicksgegebenen d. i. in jeder Augenblickseinheit von Seele und Ding finden muss -- Augenblickseinheit des Gegebenen ist aber abstractes Individuum.

Nach der Voraussetzung von der völligen Verschiedenheit der Seele und des Dinges bedeutet aber der Begriff des Concreten das Einzige, welches den beiden gemeinsam ist; wird sie also aufrecht gehalten, so ist ein Eintheilungsgrund, das Gegebene überhaupt in diese zwei gesonderten Gruppen zu scheiden, schlechtweg nicht vorhanden.

Verschiedenheit und Geschiedenheit des Gegebenen nun fällt keineswegs immer zusammen; völlige begriffliche Verschiedenheit verlangt noch keineswegs, wie der Spiritualist meint, auch Geschiedenheit, weder für Abstractes noch für Concretes. Für das Abstracte leuchtet dies eher ein: die bestimmte Farbe und Gestalt sind völlig verschiedenes Abstractes, aber sie sind als die Merkmale eines Augenblicksgegebenen nicht geschiedenes oder gesondertes Gegebenes. Wenn der Satz, dass Verschiedenheit nicht ohne Weiteres Geschiedenheit mit sich führe, in Bezug auf das concrete Gegebene stutzen macht, so schreibt sich dies daher, dass man alter Gewohnheit gemäss auf das Dinggegebene zunächst sein Augenmerk richtet und hier nach Belegen sucht. Da ist es allerdings richtig, dass verschiedenes Concretes immer geschiedenes zugleich ist; hier folgt die Geschiedenheit, d. i. die Mehrzahl von einander gesonderter Concreten aus ihrer Verschiedenheit, aber (müssen wir einschränkend hinzufügen) auch nur, weil hier nicht völlige Verschiedenheit besteht. In Wahrheit also steht es so, dass es nur gesonderte Dingconcrete, besondere Dinge ausser einander giebt, weil sie identisch und verschieden zugleich sind. Wären diese Concreten nicht alle Räumliches, so könnten sie nicht besonderes Räumliches sein; die Identität des Begriffes Räumlichkeit überhaupt und die Verschiedenheit der Besonderheit ihrer Räumlichkeit ist die Doppelbedingung der gesondert gegebenen Dinge[1]).

1) Weitere Erwägungen, dass die Räumlichkeit wiederum Farbe als nothwendigen „Begleiter" fordert, so dass auch das gesonderte Räumliche ohne die verschiedenen Farben nicht möglich ist, gehören einer anderen Wissenschaft an; wir können sie hier unterdrücken und uns auf die Betonung des Identischen und Verschiedenen der Räumlichkeit beschränken.

Ohne irgend einen gemeinsamen Begriff finden wir aber die beiden Concreten Seele und Ding. Ihr Gegebensein ist ausser Frage, ihre begriffliche Verschiedenheit nicht minder und endlich auch dieses unbestreitbar, dass sie nicht wie zwei Dingconcrete begrifflich theils identisch theils verschieden, sondern ohne alles Gemeinsame, also schlechthin verschieden sind. Daher lässt sich nicht nach Massgabe der verschiedenen, gesonderten Dinge die Verschiedenheit von Seele und Ding für einen zureichenden Grund ansehen, das gesonderte Sein von Seele und Ding im Gegebenen überhaupt zu behaupten. Der Schein, hierzu berechtigt zu sein, kann nur dann entstehen, wenn man die Concreten Seele und Ding nach Massgabe des Dingconcreten überhaupt behandelt, indem Seele gefasst wird, als ob sie auch ein Ding sei; man stellt dann den Blick ein auf das völlige Gesondertsein der beiden Concreten und übersieht dabei, dass dieses doch nur unter Preisgabe des völligen Verschiedenseins von Seele und Ding allein möglich ist. Die völlige Verschiedenheit der beiden aber können wir, wenn wir den Thatsachen Gehör geben, nicht preisgeben, und desshalb auch nicht das Seelenconcrete, als ob es ein Ding sei, behandeln.

Aus der völligen Verschiedenheit von Seele und Ding folgt keineswegs ihr Geschiedensein im Gegebenen überhaupt.

Ein andrer Umstand spricht vielmehr geradezu gegen das Geschiedensein der völlig verschiedenen Concreten Seele und Ding; wenn wir ihm folgen, kommen wir zu der zwar scheinbar widerspruchsvollen, in der That aber das Gegebene überhaupt richtig begreifenden Behauptung: die Verschiedenheit der Concreten Seele und Ding, die noch viel strenger, als es seitens des Cartesius geschah, gefasst werden muss, ist eine so völlige, dass Dingliches zugleich auch Seelisches sein kann; das Anderssein von Ding und Seele oder Bewusstsein ist ein so gründliches, dass eben darum Alles, was zum Dingconcreten gehört, zugleich auch zum Bewusstsein gehören kann. Unser Satz „Dingliches kann auch zugleich Seelisches sein“ ist recht eigentlich für jeden die Probe, ob er mit aller und jeder materialistischen Auffassung der Seele bei sich aufgeräumt hat oder nicht. Wer dem Satze nicht schlechtweg beistimmen kann, wer aus ihm einen Widerspruch heraushört und meint, was dem einen Concreten eigen sei, könne doch nicht auch

zugleich dem von ihm völlig verschiedenen anderen Concrete[illegible] gehören: der hat eben Seele und Ding noch nicht in ihrer vö[illegible] Verschiedenheit erfasst, und Seelenconcretes ist ihm, wenn e[illegible] recht besieht, immer noch ein, sei es auch nur sehr schleierh[illegible] Seelending; da wird es denn auch verständlich, dass er in un[illegible] Satze einen Widerspruch findet.

Der Umstand nun, auf welchen unser Satz sich stütz[illegible] das Wissen der Seele vom Dinge: dieses thatsächliche W[illegible] wird uns einzig und allein klar, wenn jener Satz Wahrheit ist

Das Wissen vom Dinge ist die Behauptung: das „Ding[illegible] das von mir, der Seele, „gewusste Ding" sind ein und dass[illegible] Gegebene. Wer nun das Gegebene überhaupt in zwei geso[illegible] Gruppen, Dingliches und Seelisches, auseinanderlegt, für den [illegible] „Ding" und „gewusstes Ding" nicht ein und dasselbe Geg[illegible] sein, jenes muss ihm der Seinsgruppe „Dingwelt", dieses der a[illegible] Seinsgruppe des Seelischen angehören; dieses ist ihm also thatsä[illegible] kein Ding, sondern gehört ausschliesslich zur Seele: er nen[illegible] aber „gewusstes Ding", um damit zu bezeichnen, dass er in d[illegible] das eigentliche Ding „wisse". Wie aber kann er dieses W[illegible] verstehen? Das Wissen ist ein Haben; was ist denn das Ge[illegible] das sogenannte „gewusste Ding", da es nicht selber Ding sein

Unser Spiritualist antwortet: „es ist eine Vorstellung, w[illegible] dem Dinge entspricht, ein Bewusstseinsbild in der See[illegible] dem Dinge ausser ihr; dieses Bewusstseinsbild ist rein S[illegible] sches, nicht auch zugleich Dingliches, weil Dingliches und Seel[illegible] als Gegebenes ausser einander liegen." Sehen wir zu, ob [illegible] Antwort ein klarer, widerspruchsloser Sinn abzugewinnen ist, [illegible] wir uns, wie diese psychologischen Erkenntnisstheoretiker, au[illegible] Boden psychologischer Betrachtung stellen, und die reine erke[illegible] nisstheoretische Untersuchung garnicht walten lassen.

Die Voraussetzung des Spiritualisten, die wir zunächst [illegible] beanstanden wollen, ist die reine Scheidung des Gegebenen in [illegible] liches und Seelisches, „ausser der Seele" und „in der Seele". A[illegible] welt und Innenwelt, zwei Wirklichkeiten, die sich als Geg[illegible] völlig ausschliessen sollen; das „Bewusstseinsbild des Ding[illegible] gehört zur Seele, zur Innenwelt; die Vorstellung vom Ding[illegible] es, ist „in der Seele". Dies aber erweckt unser Bedenken.

Ist Vorstellung das Bewusstseinsbild vom Dinge, und is[illegible] zweifelsohne Räumliches, so muss auch die Vorstellung [illegible]

Räumliches sein: wie könnte sie wohl ein **Bild** des Räumlichen genannt werden, wenn sie selber nicht Räumliches wäre? Und ist dieses räumliche Bild in der Seele, so kann diese selber nicht Unräumliches sein, dann muss also das Raumbewusstsein den Bewusstseinsraum oder die Seele selber als **Räumliches** voraussetzen [1]): ein räumliches Seelisches „Dingbild in der Seele" gegenüber dem Ding „ausser der Seele" und diesem als **Räumliches** „entsprechend".

Dazu kommt ein Anderes. Unter „Dinglichem" versteht der spiritualistische Psychologe das, was wir genauer die **Dingwirklichkeit** nennen, Wissen vom Dinglichen heisst ihm, eine das wirkliche Ding getreu abbildende „Dingvorstellung" haben. Aber auch er erklärt, dass wir darüber hinaus noch Dingvorstellungen haben, für welche in der Dingwirklichkeit **kein** Urbild vorhanden ist; auch diese müssen aber als **Dingvorstellung Räumliches** sein: der Bewusstseinsraum müsste also verhältnissmässig grösser sein als der wirkliche Raum.

Solch ein Bewusstseinsraum oder eine räumliche Seele widerspricht indess selber schon dem ersten Satze des Spiritualismus: „Die Seele ist unräumlich, hat keinen Raum". Daher sucht der Spiritualist sich durch kunstvolle Wendungen aus der Verlegenheit zu ziehen.

Erstens benennt er, unter Beibehaltung des Gegensatzes von dinglichem Raum und seelischem Raum oder Dingraum und Bewusstseinsraum, diesen Gegensatz als den des realen und idealen Raumes, und meint damit über die Schwierigkeit hinwegzukommen. Indessen, ob realer oder idealer Raum, in jedem Falle ist **Raum** behauptet; ein **idealer** Raum, der nicht Raum wäre, würde eben nicht ein idealer **Raum** sein: und somit bleibt der Stein des Anstosses. Auch dadurch ändert sich in der Sache nichts, dass der Gegensatz durch „wirklicher und bloss vorgestellter Raum" ausgedrückt wird, denn auch der vorgestellte **ist doch selber Raum** oder aber man müsste, was man benennen will, nicht „vorgestellten **Raum**" nennen. Wir leugnen ja durchaus nicht die Richtigkeit der Unterscheidung von wirklichem und bloss vorgestelltem Raum, aber

1) Mit beachtenswerther Folgerichtigkeit hat Ueberweg diesen Schluss aus dem Satze von der Vorstellung als einem „in der Seele" befindlichen Bilde des „ausser ihr" gegebenen Dinges gezogen, s. Zeitschrift für rationelle Medicin von Henle und Pfeufer, 3. Reihe Bd. 5, Heft 2 u. 3 „Zur Theorie des Sehens".

man muss sich klar werden: entweder ist der „vorgestellte Raum" auch (wie der Ausdruck sagt) Raum, und da muss, da doch nach dem Spiritualisten diese „Vorstellung" in der Seele und ausser dem „wirklichen" Raum sein soll, die Seele selber Räumliches sein, — wie Ueberweg ganz richtig zugesteht — oder, wenn „Raum" und „Räumliches" nur auf „wirklichen" Raum und „wirkliches" Räumliches Anwendung finden, „wirklicher Raum" also überschüssiges Wort sein sollte, so dürfen sie auch nicht von „vorgestelltem Raum" reden, weil das, was sie meinen, ja gar nicht „Raum" sein soll. In diesem zweiten Fall müsste aber die Frage beantwortet werden, was denn das bloss vorgestellte Dingliche z. B. die Midgardschlange sei, ob Räumliches, Ausgedehntes oder ob Unräumliches, nicht Ausgedehntes; da das erstere verneint werden muss, so bleibt ihnen nichts übrig, als das zweite zu bejahen; dies aber streitet gegen die klare Thatsache, denn die vorgestellte Midgardschlange ist als Räumliches, ist als Ausgedehntes gegeben. Also sowohl im ersten als auch im zweiten Fall steht man schliesslich im offenbaren Widerspruch; um diesem sich wieder zu entziehen, wählt man dann einen anderen Weg.

Zweitens nemlich stellt man unter Beibehaltung der Seele als eines von dem Dinglichen schlechthin geschiedenen Gegebenen und unter Betonung der Seele als des Unräumlichen den Satz auf, „ein Anderes sei das vorgestellte Ding, ein Anderes das Vorstellen des Dinges", indem man „Vorstellen" als eine Bestimmtheit der Seele fasst, die, wie die Seele überhaupt, ein schlechthin von dem „vorgestellten Ding" geschiedenes Gegebenes sei. Behauptet man nun das Wissen vom Dinge, so ist freilich dem Widerspruch „ein vorgestelltes Räumliches in der unräumlichen Seele", wie es scheint, mit Erfolg begegnet und die Seele als Unräumliches gerettet. Aber was soll nun das Vorstellen des Dinges, dieses Haben des Dinges heissen? Ein blosses Haben, ohne etwas zu haben, verstehen wir ja nicht; soll die vorstellende Seele in ihrem Vorstellen das Ding haben d. i. wissen, so muss das verständlich gemacht werden. Nun aber stehen sie vor der Unmöglichkeit, solches Haben zu fassen, so lange sie fest daran halten, dass Seele, zu der ja das Vorstellen als ihre Bestimmtheit gehört, ein von dem Dinggegebenen schlechthin geschiedenes unräumliches Concretes sei.

Vielleicht möchte Jemand entgegnen: das eben ist die Eigen-

art der Seele, dass sie als vorstellende das von ihr gesonderte Dinggegebene „hat", wenngleich dieses „haben" nicht erklärt werden kann. Zugegeben, er hätte Recht, so wird er doch dadurch nicht der Verpflichtung enthoben, den Sinn dieses Habens darzulegen. Umklammert etwa die Seele mit Vorstellungsfangarmen, die sie ausschickt, das „ausser ihr" gegebene Ding? Im eigentlichen Sinne aber kann dies doch nicht von der unräumlichen Seele gemeint sein, und als Bild können wir seine Richtigkeit erst prüfen, wenn der eigentliche Sinn jenes Habens, Vorstellens, gewonnen ist.

Auf dem Gebiete des Dingconcreten nun heisst „das Ding hat etwas" soviel als „dieses etwas ist ein Theil oder eine Bestimmtheit des Dinges"; so hat das Gesicht eine rothe Nase und die Nase hat rothe Farbe.

Auf dem Gebiete des Seelenconcreten ist jedes „Vorstellen" ein „etwas Vorstellen"; wir sagen auch hier, die Seele oder das Bewusstsein hat eine Vorstellung oder, was dasselbe sagt, die vorstellende Seele hat etwas, hat z. B. das oder jenes Ding. Dieses Haben können wir ebensowenig bezweifeln, wie jenes vom Dinge ausgesagte; aber der Spiritualist kann dasselbe, da ja das „gehabte" Ding selber zu der habenden, d. i. vorstellenden, Seele gehören muss, nicht in dem Sinne, dass die Seele das Ding habe, wie das Ding die Farbe, aufnehmen, weil ihm Seele und Ding zwei schlechthin geschiedene Concrete sind. Er sieht sich deshalb genöthigt, um der Thatsache doch, wie er hofft, gerecht zu werden, ein Bewusstseinsbild des Dinges in der Seele zu behaupten, bedenkt aber nicht, dass für die Seele das Haben eines Dingbildes immer das Haben eines Räumlichen sein muss, was mit seinem von allem Räumlichen (Dinglichen) nicht nur verschieden, sondern auch geschieden gedachten Seelenconcreten wiederum im Widerspruche geriethe.

Wissen ist ein Haben des Bewusstseins. Es hat sich gezeigt, dass das Wissen vom Dinglichen ein unverstandenes Wort bleibt für den, welcher Ding und Bewusstsein als zwei völlig geschiedene Concrete und dabei das Bewusstsein als unräumliches Concretes festhält. Dieser Umstand darf uns mit Recht stutzig machen gegen die so gang und gäbe Auftheilung des Gegebenen überhaupt in zwei von einander völlig geschiedene Gruppen „Seelisches" und „Dingliches". In der Behauptung dieses völligen Geschiedenseins ist der Grund zu suchen, dass das Haben des Dinges

seitens des Bewusstseins sich nicht einfügen lassen will in die Gedankenreihe der spiritualistischen Psychologie. Und dieses völlige Geschiedensein mit seinen zwei getrennten Wirklichkeiten oder Welten, der „Aussenwelt“ und der „Innenwelt“ ist, wie wir erkannt haben, als Behauptung wiederum nur möglich, wenn die völlige Verschiedenheit von Ding und Seele als Concreten aufgehoben wird. In welchem Sinne dies bei denen, welche von solcher Aussenwelt und Innenwelt reden, geschehen ist, zeigen diese Worte schon selber: Seele ist zu einem Dingconcreten gemacht, das mit dem „anderen“ Dinge das Raumsein als gemeinsame Bestimmtheit hat. Die somit materialisirte Seele muss selbstverständlich das von ihr verschiedene „Ding“ ausser sich haben, die Dinge bilden nun die „Aussenwelt“, und die materialisirte Seele wird gegenüber dem „ausser ihr“ Gegebenen etwas „in sich“ aufweisen; dieses „Innere“ der Seele oder das, was die Seele selber ausmacht; heisst dann eben die „Innenwelt“. Bei solcher Auffassung macht auch das bloss vorgestellte Dingliche keine Schwierigkeit, es findet als Räumliches, das es zweifellos ist, im Seelenraum ausreichenden Unterschlupf, das Seelenhaus erscheint gross genug, um in seinem „Innern“ keine Wohnungsnoth zu erfahren.

Aber ein räumliches Bewusstsein, eine räumliche Seele kann die Wisssnschaft nicht zugestehen und damit fällt Alles, was sich auf dieser Annahme aufbaut, in sich zusammen. Je leichter sie aber wieder einschleicht und dabei im überlieferten Sprachgebrauch den Helfershelfer findet, um so mehr müssen wir auf der Hut sein, die Unräumlichkeit der Seele oder das Undingliche „Seele“ bis auf das letzte Titelchen festzuhalten und von der völligen Verschiedenheit des Dinges und der Seele uns nichts, garnichts abdingen lassen. Zweckmässig ist es daher auch, wenn es irgend möglich ist, von den Worten Aeusseres und Inneres, Aussenwelt und Innenwelt in der Psychologie zur Bezeichnung des Gegensatzes „Dingliches und Seelisches“ abzusehen.

Ferner haben wir, um den Gegensatz von Seelischem und Dinglichem richtig zu fassen, ganz ausser Betracht zu lassen, was die Erkenntnisstheorie im Dinglichen an Gegensatz findet: „wirkliches und bloss vorgestelltes Dingliches“; denn der Gegensatz von Seele und Ding ist einer des Gegebenen überhaupt, und dabei gehört unter den Begriff „Ding“ sowohl das wirkliche als auch das bloss vorgestellte Ding. Beherzigt man diese Mahnung, so wird sie das

ihrige dazu beitragen, Dingliches und Seelisches nicht in dem zum Materialismus führenden Gegensatze zweier von einander schlechthin geschiedenen Gegebenen zu stellen, weil ja das vorgestellte Dingliche zweifelsohne nicht von der Seele geschiedenes Gegebenes ist, sondern zur Seele gehört und ohne sie kein Gegebenes ist.

Das Dingliche überhaupt ist hinlänglich sicher gezeichnet durch den Begriff „Raum". Wir fragen nun wieder: wie kann, wenn Seele zweifellos unräumliches Concretes ist, doch, wie es ja im thatsächlichen Wissen (Haben des Bewusstseins) vom Dinge (Räumlichen) vorliegt, Dingliches zugleich auch Seelisches sein, d. i. zum Seelenconcreten gehören, ohne dass des concreten Bewusstseins „Unräumlichkeit" irgendwie in Frage gestellt wird?

Um dies zu beantworten, muss vor Allem „Unräumlichkeit" oder „Immaterialität" der Seele, womit man meistens zuerst aufwartet, wenn es gilt, die „Seele" zu bestimmen, in ihrem Sinn erfasst werden als blosse Verneinung schlechtweg: denn dies wird gewöhnlich nicht bedacht, dass das verneinende Wort „die Seele ist unräumlich oder immateriell" nicht mehr Sinn hat als das andere „der Baum ist unklug", d. h. es wird von der Seele eine Verneinung ausgesagt, die so selbstverständlich ist wie die, dass der Baum nicht klug ist. Wer uns Letzteres, gar etwa noch mit wichtiger Miene, verkündet, den würden wir fragen, ob er Scherz mit uns treiben wolle oder ob er nicht mehr bei Troste sei. Wie kommt es aber, dass wir die Verkündigung „die Seele ist immateriell" gelassener hinnehmen, obwohl sie an sich jener anderen an Werth durchaus gleichsteht?

Es ist die altmaterialistische Behauptung, welche in jenem Satze als Irrthum abgewiesen werden soll, und in diesem Sinne hat derselbe gewisse Existenzberechtigung; vergisst man aber diese Beziehung, den Kampfzweck des Satzes, denkt man nicht mehr an jene materialistische Verirrung, so bekommt der Satz ein anderes Gesicht. Das Gewicht, mit dem „Unräumlichkeit", „Immaterialität" der Seele ausgesprochen zu werden pflegt, schüchtert wohl den Gedanken: das sei ja selbstverständlich, wie die Unklugheit des Baumes: zurück und ruft dem quälerischen Bestreben, bei dieser Verneinung selbst etwas Bestimmtes zu denken. Giebt es doch auch viele Verneinungen, bei denen sich zugleich etwas Sicheres denken lässt: die Hand ist unrein, das Gefäss undicht, das Wasser unklar — sagt uns: die Hand ist schmutzig, das Gefäss durchlöchert, das Wasser

trübe, denn das Reine kennen wir nur im Gegensatz zum Schmutzigen, u. s. f.

Diese Verneinungen sind uns geläufig; bei ihnen enthält der Gegensatz, welcher ihnen zu Grunde liegt, die beiden möglichen Besonderheiten Eines Gattungsbegriffes „Hand“, „Gefäss“ u. s. f. Diese Gewohnheit macht sich nun geltend, wenn man den Satz hört: die Seele ist unräumlich; man sucht unwillkürlich, um sich doch bei dem Gehörten auch etwas Tüchtiges zu denken, nach dem einen Gattungsbegriff, unter den der Gegensatz räumlich — unräumlich zu bringen sei. Da nun die Thatsachen einen solchen Begriff, der Räumliches und Bewusstes (1) = Unräumliches als seine verschiedenen Besonderheiten hätte, nicht an die Hand geben — denn „Concretes“ oder „Substanz“ könnte hier, wie ersichtlich ist, es nicht sein — so verführt die genannte Gewohnheit, unterstützt von dem Anschaulichkeitsbedürfniss, dazu, als den gemeinsamen Gattungsbegriff das „Anschauliche“ hereinzunehmen oder, in verschleierterer Form, die „Grösse“ oder in derberer Form, den „Stoff“; und dann wird das Räumliche oder Materielle als das Schwere, Feste, Dichte, Grobe, das „Unräumliche“ oder Immaterielle[1]) als das Leichte, Lose, Dünne, Feine (man denke nur an die „Geister“, Gespenster) des Anschaulichen gefasst. So leisten demnach die Worte „Immaterialität“ und „Unräumlichkeit der Seele“ nicht das, was man wünscht, sondern dienen vielmehr oft noch zu einer Brücke, die Seele wieder als Anschauliches zu fassen, d. i. zu materialisiren. Es empfiehlt sich demgemäss von diesem Worte im Allgemeinen Abstand zu nehmen und es nur für den besonderen Fall bereit zu halten, wenn es gilt, zunächst den gegensätzlichen Standpunkt gegen den Materialismus zum Ausdruck zu bringen.

Der eigentliche Sinn des Gegensatzes aber wird wiedergegeben durch die Worte Anschauliches (Dingliches) — Bewusstes (1) (Seelisches), in diesen Worten ist erst der durch „unräumlich“ angedeutete Gegensatz klar bestimmt.

Jeder Gegensatz, der ein schlechtweg geschiedenes Gegebensein seiner Glieder enthält, auf Grund dessen mit gutem Sinn von dem einen das, was das andere zu einem von jenem geschiedenen Gegebenen

---

1) Das Fremdwort „Immaterielles“ fördert noch bei Vielen die widerspruchsvolle Dichtung und die Meinung, dass in der blossen Behauptung, „Seele ist Immaterielles“, Wunder was für Bestimmtes in Betreff der Seele ausgesagt sei.

macht, verneint wird, schliesst für die beiden Glieder die Gemeinsamkeit des Gattungsbegriffes selbstverständlich ein. Ein solcher Gegensatz ist nicht durch „Ding und Bewusstsein“ gegeben, in solchem „guten“ Sinne kann daher von der Seele gar nichts verneint werden, was das Ding ist und besitzt: das ist es, was wir in dem soeben Entwickelten klar stellen wollten; in solchem Sinne also ist auch das Wort, die Seele ist unräumlich, ein „sinnloses“, ebenso wie das andere, „der Baum ist unklug“.

Ist dies richtig, so hindert uns von dieser Seite nichts, die Zugehörigkeit des Dinglichen zur Seele, zum concreten Bewusstsein, für möglich zu halten. Zwar bleibt es dabei, dass „Seele“ ein völlig anderes Concretes ist als „Ding“; und somit wissen wir auch von vorneherein, dass, wenn die Zugehörigkeit des Dinglichen zur Seele in der That besteht (und darüber können uns nur die Thatsachen selber aufklären) diese Zugehörigkeit eine ganz andere sein muss als die des Dinglichen zum concreten Dinge. Denn die Verschiedenheit von Ding und Seele würde ja nicht eine völlige sein, wenn die besondere Zugehörigkeit des Dinglichen zu einem Concreten, die sich doch nach der Art dieses Concreten richtet, für die beiden völlig verschiedenen Concreten, Seele und Ding, ein und dieselbe wäre.

Die Thatsache, das die Seele Dingliches hat, liegt in dem Wissen d. i. in dem „Bewusstsein“ vom Dinglichen vor. Wenn die wahrnehmende oder vorstellende Seele Dingliches hat, so gehört eben dieses Dingliche als Besonderheit ihres Wahrnehmens oder Vorstellens zur Seele, es ist also zugleich auch Seelisches. Ein Beispiel mag dies erläutern: gesetzt, ich nehme in diesem Augenblicke einen Baum wahr oder stelle die Midgardschlange vor, so ist das, was die Seele „hat“, ohne Frage in beiden Fällen Dingliches, und die Seele selber in diesem ihrem Augenblickssein mitgekennzeichnet durch das Haben grade dieses Dinglichen. Wäre die Seele in diesem Augenblicke zwar auch eine wahrnehmende oder vorstellende, hätte sie aber an Stelle des Baumes einen Thurm, oder an Stelle der Midgardschlange das Medusenhaupt, so würde sie in solchem Augenblicke nicht dieselbe Seele, sondern anders sein, sie nähme eben anderes Dingliches wahr, stellte anderes Dingliches vor: daraus ist ersichtlich, dass hier das Dingliche auch Seelisches ist, zur Seele gehört, weil es eine Besonderheit des Wahrnehmens und Vorstellens der Seele ist, also eine besondere Bestimmtheit

der Seele mit ausmacht und daher die Seele selber in ihrer augenblicklichen Besonderheit mit kennzeichnet.

Diese Thatsache wird wohl leicht verstanden, soweit sie auf „bloss vorgestelltes Ding", Midgardschlange u. A. m., geht; hier hilft die alte Redensart, dass solches Dingliche ja überhaupt nur „in der Seele" bestehe, also zu der dieses grade vorstellenden Seele gehöre.

Schwerer wird es, das „wirkliche" Dingliche auch als Seelisches zu fassen, weil seine Wirklichkeit darin eben gegründet sei, dass es, wie die Redensart lautet, „ausser der Seele" besteht. Wir wissen nun, dass dieses „ausser der Seele bestehen" nur den widerspruchslosen Sinn haben kann: „bestehen, auch wenn diese Seele nicht ist": diese nicht zu bestreitende Thatsache wird aber nicht im Geringsten angegriffen durch die Behauptung, dass das „wirkliche" (ohne die Seele bestehende) Ding auch die Besonderheit der wahrnehmenden oder vorstellenden Seele sein könne. Denn das nach alter Redeweise als „in der Seele sein" Bezeichnete ist ja thatsächlich nichts Anderes als das Besonderheitsein der Seele, welche wahrnimmt oder vorstellt.

In Wahrheit ist die Schwierigkeit, wenn solche überhaupt gefunden wird, das Zugehören zur Seele zu verstehen, ganz dieselbe, mag es sich um wirkliches oder um vorgestelltes Dingliches handeln. Nur demjenigen ist sie in ersterem Falle grösser, ja unüberwindlich, welcher einen Seelenraum annimmt; er hat zwar Platz genug für alles „bloss vorgestellte" Dingliche „in der Seele", aber hat kein Thor am Seelenraum, durch das sich das wirkliche Dingliche ihm zugehörig machen könnte. Doch mit dieser Meinung haben wir schon abgerechnet.

Welche Bedingungen freilich erfüllt sein müssen, damit wirkliches Dingliches oder „bloss vorgestelltes" Dingliches Besitz des concreten Bewusstseins, also Seelisches, zur Seele Gehöriges, sei, das ist weiter eine fachwissenschaftliche Untersuchung des Psychologen, welche einerseits auf der Thatsache des wirklichen, abgesehen von der Seele bestehenden, Dinges, andererseits auf der Thatsache des Bewusstseinsbesitzes von diesem und andrem Dinglichen sich aufbaut. Davon später.

Das Dingliche ist bewusst (2): diese Zugehörigkeit des Dinglichen zum Bewusstsein oder zu der Seele nun ist und muss eine ganz andere sein als die Zugehörigkeit des Dinglichen zu einem Dinge. Nehmen wir als Beispiel den Ofen in der Stube, der beiderlei

Zugehörigkeit aufweisen kann, die wir kurz die dingliche und die seelische Zugehörigkeit nennen wollen. Die dingliche Zugehörigkeit zeigt der Ofen zur Stube, „in der“ er sich befindet, die seelische zu „mir“, der ich ihn wahrnehme: beide Zugehörigkeiten sind zugleich. Dieses Zugleichsein aber ist nur möglich, weil Seele und Stube zwei völlig verschiedene Concrete sind; würde Seele ein Seelending sein, so wäre jenes unmöglich: der Ofen kann nicht zugleich (ganz) in dieser und jener Stube sein. Wollte man sagen: aber er kann doch zugleich in dieser Stube und in dem Hause, zu welchem die Stube gehört, sein, so wird dies in Bezug auf unsre Frage doch nur ein scherzhafter Einwand sein: denn der Ofen gehört auch zum Hause, weil die Stube zu ihm gehört; aber der Ofen gehört der ihn wahrnehmenden Seele, auch wenn die ganze Stube nicht zu ihr gehört, nicht von ihr wahrgenommen ist.

Einen anderen Beleg für die gänzliche Verschiedenheit der beiden Zugehörigkeiten finden wir darin, dass ein und dasselbe Dingliche nur Einem Dinge in Einem Augenblicke, dagegen vielen Seelen zugleich zugehören kann; den Ofen kann nur Eine Stube, aber ihn können viele Wahrnehmende oder Vorstellende zugleich haben.

Betrachten wir ferner die dingliche und seelische Zugehörigkeit in ihrem Werden, so ergiebt sich ein bemerkenswerther Unterschied. Gesetzt der Ofen sei ein tragbarer eiserner, der in die Stube hineingestellt wird, so haben sowohl Ofen als auch Stube eine Veränderung erfahren, nur so ward die Zugehörigkeit des Ofens möglich, der Ofen erfährt eine Ortsveränderung, die Stube eine Bestimmtheitsveränderung. Wenn aber der Ofen bewusst (2) wird, geht nicht irgend welche Veränderung mit ihm selber als Dinglichem vor, im Gegentheil er bleibt derselbe und nur die Seele verändert sich. Das wirkliche Ding wird mir bewusst (2), kann immer nur die Thatsache ausdrücken, dass ich, dieses concrete Bewusstsein, eine Veränderung erfahren habe, nicht aber auch das Ding selber, welches nun die besondere Bestimmtheit der wahrnehmenden Seele ist.

Freilich wenn auch nicht an dem Ding als Wirklichem selber durch sein Bewusstwerden eine Veränderung geschieht, so ist doch von ihm die Veränderung auszusagen, dass es Seelisches geworden ist; dadurch ist jedoch nichts zu dem Begriff dieses Dinges selber hinzugekommen, wie doch zum Beispiel beim Hineinsetzen des Ofens in die Stube für den Ofen feststeht; das Ding wird ja nicht etwa auch „in die Seele hineingesetzt“ und Redens-

arten von Hereinnehmen oder Eingehen in's Bewusstsein werden wir überhaupt als bloss bildliche zu vermeiden suchen müssen, um der Gefahr, in's Materialisiren zu gerathen, möglichst vorzubeugen.

Das wirkliche Ding wird Seelisches oder Bewusstseinsbesitz: vom bloss „vorgestellten Dinge" aber kann solches „Bewusstwerden" nicht behauptet werden, denn es ist ja überhaupt nur, dieweil es Besonderheit der vorstellenden Seele ist; während wir vom „wirklichen" Dinglichen sagen, es könne auch Seelisches sein, so gilt für das „bloss vorgestellte" Dingliche, es müsse Seelisches sein. Dies ist der Unterschied zwischen jenem und diesem Dinglichen in seinem Verhältniss zur Seele.

Man mag nun wohl auf Grund der Thatsache, dass wirkliches Dingliches Seelisches werden kann, die Frage aufwerfen, ob umgekehrt auch Seelisches wirkliches Dingliches werden könne. Die Frage ist zu bejahen in betreff desjenigen Seelischen, welches bloss vorgestelltes[1]) Dingliches ist: das Haus, welches der Baumeister vorstellt, kann Dingwirkliches werden, ebenso der Regen, welchen ich als morgen eintretend vorstelle, u. s. f. Aber falsch ist es, den wahren Satz: „alles Dingwirkliche kann Seelisches werden" umzukehren und zu behaupten: „alles Seelische kann Dingwirkliches werden"; denn das „Dingwirklicheswerdenkönnen" trifft allein für das Seelische, welches „bloss vorgestelltes Dingliches" ist, zu.

Der Unterschied muss beachtet werden: alles wirkliche Dingconcrete und alle seine Bestimmtheiten können Bewusstseinsbesitz d. i. Seelisches werden; vom concreten Bewusstsein dagegen können nur jene Besonderheiten der vorstellenden Seele, welche schon ihrem Inhalte nach Dingliches sind, auch Dingwirkliches werden. Im Gegensatz zu diesem Seelischen wollen wir dasjenige am concreten Bewusstsein Gegebene, welches nicht Dingwirkliches sein und werden kann, das rein Seelische nennen; zu ihm gehört Alles vom concreten Bewusstsein, was nicht wahrgenommenes und vorgestelltes Dingliches ist, in erster Linie aber, um dieses hier hervorzuheben, das stetige Moment des concreten Bewusstseins, das Bewusstseinssubject.

---

1) Wir können hier füglich den erkenntnisstheoretischen Unterschied desjenigen bloss Vorgestellten, das nur „mögliches" Dingwirkliches und niemals wirkliches Ding sein kann, von demjenigen, das Dingwirkliches werden kann, ausser Acht lassen.

Wie steht also Ding und concretes Bewusstsein im Gegebenen überhaupt da? Alles Ding und jede Seele gehört zum Gegebenen überhaupt. Wäre aber das die einzige auszusagende Zugehörigkeit, und dürfte unter Ding nur das „wirkliche“ Ding verstanden werden, so möchte die Behauptung, das Gegebene überhaupt scheide sich in Ding und Seele, wohl ohne Anstoss bestehen können, allerdings nur für den Fall, dass Dingwissen der Seele trotz dieser Scheidung sich begreifen liesse. Das Letztere ist aber auch nicht der Fall, und die Thatsache des Dingwissens ist das beredteste Zeugniss gegen eine solche Scheidung des Gegebenen in Ding und Seele. Da nun das Gegebene doch, was immer es sei, entweder Dingliches oder Seelisches ist, aber alles Dingliche zugleich auch Seelisches sein kann, und alles „Seelische“ selbstverständlich zur Seele Gehöriges ist, so besteht zwischen Seele und dem Gegebenen überhaupt noch eine besondere Zugehörigkeit. Als Concretes gehört die Seele wie das Ding, dem Gegebenen überhaupt an, als concretes Bewusstsein aber kann sie das Gegebene insgesammt „wissen“, es als bewusstes (2) haben, seinerseits kann also alles Gegebene auch zu ihr gehören.

Daraus ergiebt sich ein zweifaches Verhältniss der Seele zu dem gewussten wirklichen Dinge insbesondere, das hervorgehoben werden muss, einmal das Verhältniss zu ihm als bloss Dinglichem, und zweitens das Verhältniss zu ihm als gewusstem Dinglichen. Da das wirkliche Ding als das Wirkliche dasselbe Dingliche bleibt, auch wenn es „gewusst“ ist, so heben diese zwei Verhältnisse sich nicht auf, sondern können in Wirklichkeit zusammenbestehen. Wahr ist es, dass Seele und wirkliches Ding zwei besondere völlig verschiedene Concrete des Gegebenen überhaupt sind, falsch aber ist es, sie als schlechtweg von einander geschiedenes Gegebenes anzusehen; wären sie dies, so würde jedes wirkliche Ding nur eine, nemlich die (dingliche) Zugehörigkeit zu einem Dinge, als dessen Dingtheil es gegeben wäre, aufweisen, nicht aber auch die seelische Zugehörigkeit, das Gewusstsein, aufweisen können.

Wer in Ansehung des wirklichen Dinges dessen Bewusstseinszugehörigkeit in ihrer völligen Verschiedenheit von dessen Dingzugehörigkeit, wer also die Seele als concretes Bewusstsein und daher als Nicht-Ding zu begreifen weiss und nicht in materialistische Auffassung von der Seele zurückfällt, für den wird das soeben Behauptete nichts Unbegreifliches sein, denn er hat die ererbte Meinung von dem dinglich gedachten Gegensatz des Dinges und der

Seele, die Scheidung der wirklichen Dingwelt und der Seele, des Dinglichen und des Seelischen im Gegebenen überhaupt, endgültig überwunden.

Alles Dingliche kann auch zugleich Seelisches sein! Dingliches muss aber auch zugleich Seelisches sein, wenn Seele als Gegebenes möglich sein soll. Wir können uns kein Bewusstsein denken, das nicht ein wahrnehmendes und vorstellendes wäre, und wir können uns kein Wahrnehmen und Vorstellen denken, dessen Besonderheit nicht Dingliches wäre; kein Bewusstsein giebt es, das nicht Dingliches wahrnähme und vorstellte. Man prüfe diese Behauptung an dem unmittelbaren Seelengegebenen, das ja für Jeden die Entscheidung allein geben kann; es wird sich kein Bewusstseinsaugenblick finden, in welchem nicht etwas Dingliches zu diesem Bewusstsein gehörte als das Wahrgenommene oder Vorgestellte. So bestätigt uns die Thatsache des Bewusstseins die Wahrheit, dass Dingliches zugleich auch Seelisches nicht nur sein könne, sondern auch sein müsse.

Dabei bleibt die Wirklichkeit des Dinglichen, das Bestehen von Dinglichem abgesehen von dem einzelnen concreten Bewusstsein unangetastet und mithin die Möglichkeit eines Ursachsverhältniss zwischen jenem und der Seele offen. Die Behauptung einer Wechselwirkung zwischen dem wirklichen Dinge und der Seele steht zu derjenigen, dass alles Dingliche auch Seelisches sein kann, durchaus in keinem Widerspruch, aber sie freilich lässt sich aus dieser auch nicht ableiten. Ob Wechselwirkung zwischen Seele und Ding bestehen könne, ist also eine Frage, die zu neuen Ueberlegungen veranlasst.

§ 16.

Die Wechselwirkung zwischen Seele und Dingwirklichem.

Seele und wirkliches Ding sind zwei Concrete, deren Bestehen unabhängig von einander ist und gleichzeitig sein kann: damit sind aber die allgemeinen Bedingungen für die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen Seele und wirklichem Ding überhaupt gegeben; Wirkung als Veränderung setzt besonderes Veränderliches oder Con-

Wechselwirkung wenigstens zwei besondere Concrete voraus.

Die Spinozisten, welche die Möglichkeit von Seele und wirklichem Ding als zwei besonderen Concreten verneinen, aber die völlige Geschiedenheit des Seelischen und Dingwirklichen bejahen, leugnen auf Grund dessen die Wechselwirkung zwischen beiden Gegebenen. Sie behaupten, was man gemeinhin Wechselwirkung zwischen Seele und wirklichem Dinge nenne, sei in Wahrheit blosse Parallelität von Seelischem und Dingwirklichem, so zwar, dass mit dem Auftreten von etwas neuem Dingwirklichen zugleich ein solches von neuem Seelischen gegeben sei. Die Annahme eines derartigen Parallelismus ist, auch wenn die Voraussetzung, Seele und Ding, seien nicht zwei besondere Concrete, richtig wäre, desshalb unhaltbar, weil 1, das sogenannte Entsprechen der beiden Glieder des Parallelismus ein unverständliches Wort bleibt, weil 2, der Parallelismus zu dem leeren Worte „unbewusstes (1) Seelisches“ führt und weil 3, der Parallelismus die Möglichkeit einer Psychologie als der Wissenschaft von der gesetzmässigen Veränderung der Seele zu verneinen zwingt.

Indem wir uns gegen die Behauptung, Seele und Dingwirkliches seien schlechthin geschiedenes Gegebenes, aussprechen, wollen wir keineswegs unser früheres Ergebniss, dass Seele und unbewusstes (2) wirkliches Ding in Wahrheit zwei besondere Concrete des Gegebenen, also nicht nur völlig Verschiedenes, sondern in diesem Sinne auch Geschiedenes seien, aufgehoben wissen. Dabei brauchen wir nicht zu fürchten, wieder, um dies Geschiedensein uns klar zu machen, in die altmaterialistische Auffassung von Seele zu verfallen; gegen diese sind wir gefeit durch die Thatsache des Wissens vom Dingwirklichen und des concreten Bewusstseins.

Allerdings haben wir dies Geschiedensein von Seele und Dingwirklichem nun zu erklären. Wir behaupteten, „Geschiedensein“ könne immer nur auf Solches gehen, das unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff fiele, aber als ein solcher sei nicht der Begriff „Concretes“, unter den Seele und wirkliches Ding freilich fallen, anzusehen (s. S. 77 und 78). Wir haben aber solches Gemeinsame in dem Begriffe „Gegebenes oder Seiendes überhaupt“: dieser trifft auf beide, Seele und wirkliches Ding, zu und er bestimmt

sie selber in allgemeinster Weise, er ist der „letzte" Begriff, unter den sie fallen und zwar in der Richtung, dass seine nächsten Eintheilungsglieder nicht etwa „Concretes" und „Abstractes", sondern vielmehr „concretes Bewusstsein" und „wirkliches (d. h. als Gegebenes überhaupt vom concreten Bewusstsein oder Seele unabhängig bestehendes) Ding" sind[1]). An die völlige Verschiedenheit dieser besonderen Concreten ihrem Begriffe nach soll dabei wieder erinnert werden, wobei zu betonen ist, dass ihr Geschiedensein nicht etwa aus der völligen Verschiedenheit, sondern aus der einfachen Thatsache ihres besonderen Gegebenseins hervorgeht; auf dieser Thatsache allein steht die Behauptung von Seele und wirklichem Ding als zwei besonderen Concreten, d. h. das Gegebensein überhaupt allein ist das identische Moment, welches erforderlich ist, um sie als geschiedene zu begreifen.

Um nun die Frage, ob solche zwei thatsächlich geschiedene, ihrem Begriffe nach völlig verschiedene Concrete in Wechselwirkung zu einander stehen können, zu beantworten, haben wir uns, da über diese Frage viel Streit ist, den Begriff des Wirkens klar zu machen.

Im Gegebenen überhaupt finden wir zweierlei nothwendiges Zusammen oder zweierlei Einheit, nemlich die des Zugleichseins und des Nacheinanderseins von Mehrerem. Im Dinggegebenen zeigt solche Nothwendigkeit des Zugleichseins die Mehrzahl von Momenten des Dingaugenblicks, z. B. Grösse, Gestalt und Farbe; sie müssen zugleich gegeben sein, wann immer die Augenblickseinheit

---

1) Dass es solches von der Seele unabhängig bestehendes Dingwirkliches gebe, ist eine der Fachwissenschaft Psychologie unentbehrliche Voraussetzung, die deren eigene Voraussetzungslosigkeit (s. S. 3) in keiner Weise beeinträchtigt. Aber auch der philosophische, (grundlegende) Theil der Psychologie hat keinen Anlass, sich mit der Prüfung dieser Voraussetzung zu befassen; diese Arbeit fällt der Erkenntnisstheorie oder Seinslehre, d. i. der Grundwissenschaft zu. Die Psychologie nimmt sie einfach als feststehende Erkenntniss vom Sein hin, weil die Möglichkeit dieser Wissenschaft darauf sich gründet. Ihre eigene Aufgabe ist im philosophischen Theil den Begriff des Seelenwesens als des concreten Bewusstseins zu entwickeln und im Besonderen darzuthun, dass dieser klar gefasste Begriff trotz der Geschiedenheit von Seele und wirklichem Dinge als Gegebenem überhaupt widerspruchslos auch die Zugehörigkeit, d. h. auch ein Ungeschiedensein des wirklichen Dinges von der Seele in sich fasst.

des Dinges gegeben sein soll; eines dieser Dingmomente streichen heisst den Dingaugenblick überhaupt streichen.

Indess nicht dieses, sondern das nothwendige Zusammen des Nacheinander im Gegebenen überhaupt ist es, was für das Wirken in Betracht kommt. Wir kennen schon das nothwendige Zusammen im Nacheinander, welches wir die Dingeinheit oder das concrete Ding nennen; es ist das veränderliche Dingindividuum, welches ein Nacheinander von Augenblickseinheiten oder Dingaugenblicken bietet, von denen der eine stets in bestimmter Weise anders ist als der ihr unmittelbar folgende. Aber eine solche veränderliche Dingeinheit für sich betrachtet giebt noch keinen Anlass, ein Wirken auszusagen, obgleich wir zu dem Ausspruch berechtigt sind, dass der eine Dingaugenblick die Voraussetzung des unmittelbar folgenden sei.

Um aber das nothwendige Zusammen im Nacheinander des concreten Dingindividuums zu begreifen, um die „Veränderung des Dinges" in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen, bedürfen wir eines Dritten, welches nicht Glied dieser Dingeinheit, sondern etwas anderes Gegebenes ist. Wäre uns nur die Augenblickseinheit a und die ihr unmittelbar folgende b des Dinges gegeben, so hätten wir wohl die Thatsache dieses unmittelbaren Nacheinandeıs der beiden Dingaugenblicke vor uns, aber wir vermöchten nicht zu verstehen, warum a aufhört und b auftritt, wir könnten nicht begreifen, warum a gleichsam sich seiner Existenz freiwillig begiebt und dem b Platz macht, wir könnten nur schlechtweg die Thatsache verzeichnen, a habe aufgehört zu sein und b sei unmittelbar nach a dagewesen. Mit dieser Thatsache begnügen wir uns nicht, wir suchen daher nach einem Dritten, welches uns diese thatsächliche Dingveränderung erklärlich macht. Erst wenn dieses gefunden ist, begreifen wir, warum a dem b Platz machte, erst dann haben wir die Ursache der Dingveränderung.

Der Satz „jede Veränderung hat eine Ursache" ist als leitender Grundsatz der Forschung bekannt. Was enthält er? Nicht nur dieses, dass das, was wir die Veränderung nennen, in jedem Falle sich als Bestimmtheit eines Concreten, also einer Einheit, die ein nothwendiges Zusammen von Verschiedenem im Nacheinander ist, zeigen muss, sonst könnte es nicht „Veränderung" heissen, sondern auch, dass ausser dem in Frage kommenden Veränderlichen noch Anderes gegeben sei. Und nicht nur dieses, sondern das „Andere" muss auch in einem bestimmten zeitlichen Verhältnisse

stehen zu a und b und zwar zugleichsein mit a, und daher unmitttelbar vorhergehen dem b. Nun ist freilich unendlich vieles „Andere" zugleich mit a gegeben, aber nicht Alles kommt in Frage, wenn es gilt, die Ursache einer Veränderung des Dinges festzustellen, sondern nur dasjenige, welches nicht fehlen kann, ohne dass die Veränderung eintrete[1]). Dieses letzte Andere zusammen mit dem a oder, genauer, mit einer oder mehreren Bestimmtheiten des a ist dasjenige Zugleichseiende und dem b unmittelbar Voraufgehende, welches im Blick auf die in b als eine ihrer Bestimmtheiten, durch die sie sich eben als „andere" Augenblickseinheit von dem voraufgehenden a unterscheidet, gegebene Veränderung des concreten Dingindividuums die Ursache der Dingveränderung heisst, während diese Veränderung die Wirkung genannt wird.

Die Ursache einer jeden Veränderung ist selber also ein Zusammen von mehreren Concreten oder, genauer, von verschiedenen Bestimmtheiten mehrerer Concreten im Zugleichsein, und zwar ist dieses (das will eben das Wort Ursache sagen) ein nothwendiges Zusammen in Hinsicht auf das, was ihm als seine Wirkung folgt; jenes Mehrere muss zusammen gegeben sein, wenn die Dingveränderung folgt, und umgekehrt diese muss eintreten, wenn jenes Mehrere gegeben ist: wir nennen das Zusammen des Mehreren die Ursachseinheit und jedes Besondere in diesem Zusammen eine Bedingung der Veränderung als der Wirkung. Von jedem Gegebenen, insofern es in diesem Sinne nothwendige Voraussetzung einer ihm unmittelbar folgenden Veränderung eines Concreten ist, mit anderen Worten, insofern es unmittelbar vorausgehende Bedingung ist, sagen wir aus, dass es wirke. Unmittelbar vorausgehende Bedingung einer Veränderung sein heisst diese Veränderung bewirken, wobei stets die zu der bestimmten Ursachseinheit mitgehörenden anderen Bedingungen mitzudenken sind, denn im Verein mit diesem Anderen ist etwas ja nur thatsächliche Bedingung einer „Wirkung", kann es nur wirkendes sein.

Nach gemeiner Auffassung pflegt von den mehreren Bedingungen in der Ursachseinheit diejenige allein mit dem Namen „Ursache" bezeichnet zu werden, welche, um auf unser Beispiel der Dingveränderung zurückzukommen, das „Andere" ausmacht,

---

1) Es ist Sache der Logik, zu erörtern, auf welchem Wege dieses nothwendige Andere zu ermitteln sei für die Veränderung des bestimmten Dinges.

das im Zugleichsein mit dem a des Dinges für die Veränderung in Betracht kommt. Dieses „Andere“ sei es, welches auf das Ding, wie es sich als Augenblickseinheit a bietet, einwirke und die Dingveränderung verursache, so dass das Ding nun als die andere Augenblickseinheit b gegeben sei.

Dass von „Einwirken“, „Einfluss“ (Einfliessen) des „Anderen“ in das a im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann, braucht nicht weiter erörtert werden. Aber wir verstehen wohl, dass die Wahl dieser Worte zur Bezeichnung des „Bedingungseins“ veranlasst worden ist durch anschaulich Gegebenes, indem ein Ding in das andere eindrang, in Folge dessen das letztere sich veränderte. Unsere erweiterte Erfahrung lehrt uns, dass ein solches Eindringen (Einfliessen, Einwirken) nur ein zufälliges, nicht ein nothwendiges Merkmal des Bedingungseins einer Dingveränderung bedeutet.

Im anschaulich Gegebenen d. i. in der Dingwelt findet sich aber das Wirken des „Anderen“ stets gebunden an etwas, welches aus einem dem „wirkenden“ und dem zu verändernden Dinge Gemeinsamen, nemlich dem Räumlichsein, sich ergiebt: das Andere und das a des Dinges müssen sich im Zugleichsein berühren; im räumlichen Aneinander des Mehreren, welches hier die Ursachseinheit der Dingveränderung bilden soll, ist das Bedingungsein begründet. Raum und die Bewegung als der erklärende Begriff jeglicher Dingveränderung fordern, dass das Dinggegebene, welches das bedingende „Andere“ einer Dingveränderung sei, jenes, als Augenblickseinheit a zugleich gegebene, Ding berühre. „Wirken in in die Ferne“ auf Dingliches ist, weil es dem stetigen Raum und der Dingveränderung „Bewegung“ widerspricht, für jegliches Dinggegebene eine Unmöglichkeit.

Aber wenn auch das Bedingungsein, das Wirken des Dinglichen auf Dingliches nur unter Berührung mit demjenigen Dinge, dessen Veränderung bedingt sein soll, möglich ist, so fordert doch nicht das Wirken überhaupt schon solche Berührung. Wäre „Berührung“ die nothwendige Unterlage, so würde von einem Wirken alles des Gegebenen, was nicht Raumgegebenes oder dessen Bestimmtheit ist, keine Rede sein dürfen Im Begriff des Wirkens überhaupt liegt aber nur das Ursachsein oder das im Verein mit Anderem Bedingungsein für eine unmittelbar folgende Veränderung eines Concreten. Was aber jegliches Wirken, mag es im Dinggegebenen allein, oder im Gegebenen überhaupt statthaben, noth-

wendig voraussetzt, ist dieses: mindestens zwei besondere Concrete, deren bestimmte Augenblickseinheiten a zugleich sind und welche in letzteren eben diejenigen Bestimmtheiten zeigen, die im eigentlichen Sinne die Bedingungssumme, die „Ursachseinheit" der folgenden Veränderung des einen Concreten ausmachen.

Diese allgemeine Voraussetzung ist erfüllt, so oft Bewusstsein und Ding zugleich gegeben sind, und aus dem Begriff dieser Thatsache oder eines der beiden Concreten entsteht kein Hinderniss, von einem Wirken des Bewusstseins auf das Ding und des Dinges auf das Bewusstsein zu reden. Die Möglichkeit der Wechselwirkung ist durch die Eigenart von Seele und Ding in keiner Weise geschmälert; und nur der wird an diesem Gedanken Anstoss nehmen, welcher Seele als nichträumliches Concretes, aber Wirken nur in dem besonderen Sinne eines Dingwirkens fassen zu müssen meint. Ihm ist dann selbstverständlich Wechselwirkung von Seele und Ding etwas Unmögliches, weil eine Berührung des unräumlichen Bewusstseins mit dem Dinge, welche ja das Dingwirken fordert, nicht möglich ist, denn Berührung findet immer nur zwischen zwei Räumlichen statt. Wirken oder Bedingungsein durch Berührung (Dingwirken) ist aber nur der besondere, nur für das anschaulich Gegebene, passende Fall des Wirkens überhaupt. Ist dies richtig, so stellt sich für uns die Aufgabe ein, das Wirken, welches nicht Dingwirken ist, in seiner Besonderheit zu begreifen. Die Besonderheit des Dingwirkens ist begründet in der Berührung: und die desjenigen Wirkens, welches wir für möglich erklären zwischen Seele und Ding? Die Beantwortung dieser Frage stellen wir für den nächsten § zurück, um uns zuvor noch gegen diejenigen zu wenden, welche in dem Begriffe von Seele und Ding schon Anlass genug gegeben zu haben meinen, um die Wechselwirkung dieser zwei Concreten zu verneinen und das als Wechselwirkung Bezeichnete anders zu begreifen suchen: die Spinozisten.

Soweit die Spinozisten gegen die spiritualistische Auffassung der fraglichen Wechselwirkung sich wenden, stellen wir uns an ihre Seite: die Seele ist kein Seelending, und auch das Wirken des Dinges auf die Seele nicht ein Wirken, wie das des Dinges auf das Ding; von der Seele darf nicht ausgesagt werden, dass sie das Ding berühre und desswegen ist es grundfalsch, das Wirken des Dinges auf die Seele und der Seele auf das Ding nach dem Muster des Dingwirkens zu begreifen.

Das Dingwirken ist das Feld der Naturwissenschaft, wir begreifen dasselbe mit Hülfe des Begriffs der Bewegung; die auftretende Veränderung des Dinges durch Dingwirken wird als bestimmte Bewegung und das im eigentlichen Sinne „Wirkende" selber als bestimmte Bewegung gefasst. Die Naturwissenschaft hat das Gesetz, das wir hier garnicht anzweifeln wollen, aufgestellt, die Summe der Bewegung des Dinggebenen überhaupt bleibe ein und dieselbe, bei aller Veränderung der Einzeldinge vermehre und vermindere sie sich selber doch nicht. Dieses Gesetz von der Erhaltung der Bewegung oder Energie fordert demnach, dass, wenn eine bestimmte Bewegung als Dingveränderung neu auftritt, das gleiche Maass von Bewegung an einem oder mehreren Concreten, welche die Ursachseinheit für jene Veränderung mitbilden, aufgehört haben müsse zu sein. Die Beharrlichkeit der Bewegungssumme schliesst zugleich in sich das Gesetz der Beharrung für das Ding überhaupt; denn da jegliche Dingveränderung als Vermehrung oder Verminderung der Bewegung dieses Dinges aufzufassen ist, so kann das Ding nicht von sich aus allein sich verändern, sondern es muss ein anderes Ding da sein, welches jene Dingveränderung ermöglicht, indem es in umgekehrter Weise sich verändert, also in seiner Bewegung genau entsprechend vermindert oder vermehrt wird. Die Dingveränderung „Bewegung" ist aber nur möglich durch ein „wirkendes" anderes Ding, d. h. die „andere" Bedingung einer nach Grad und Dauer bestimmten Bewegung eines Dinges kann nur ein anderes Ding sein.

Wenn man solches Dingwirken die Uebertragung der Bewegung seitens des wirkenden Dinges auf das andere Ding nennt, so soll gegen dieses Wort nichts eingewendet werden, sobald nur im Auge behalten wird, dass es ein bildlicher Ausdruck sei, welcher das Gleichbleiben der Bewegungssumme veranschauliche.

Denn die Bewegung ist nicht ein Packen, den das wirkende Ding bisher geschleppt und nun auf das andere Ding „übertrüge", sondern sie ist eine Bestimmtheit des Dinges und als solche ein Abstractes, Unveränderliches, das selber demnach auch keine Ortsveränderung von Ding zu Ding erfahren kann.

Wenn nun jedes Dingwirken eine Bewegungsabnahme des wirkenden Dinges mit sich führt, und diese Abnahme nach dem Gesetz von der Erhaltung der Bewegung jederzeit einer genau entsprechenden Bewegungszunahme eines anderen Dinges ruft, so lässt

sich das von uns als möglich angenommene Wirken des Dinges auf die Seele, weil diese als Unräumliches keine Bewegung haben kann, nicht als Dingwirken fassen.

Der Ausweg der Spiritualisten, dass beim Wirken des Dinges auf die Seele seine Bewegung sich allerdings nicht auf die Seele „übertrage", wohl aber sich „umsetze" in Seelisches, z. B. in Empfindung, kann von uns nicht eingeschlagen werden, nicht nur nicht, weil er gegen das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung verstösst, da er die Summe der Bewegung des Dinggegebenen sich vermindern lässt, sondern vor Allem desshalb nicht, weil eine solche „Umsetzung" einer räumlichen Bestimmtheit in eine unräumliche schlechterdings nicht zu verstehen ist. Selbst der Spiritualist vermag dieses nicht, und wir finden daher auch immer, dass er, um sich etwas dabei zu denken, entweder zum Worte „seelische Bewegung" greift, womit dann das Seelending wieder zum Vorschein kommt, oder dass ihm die „Umsetzung" nur bezeichnen soll, das Ding sei Bedingung für die Empfindung. Letzteres bestreiten wir nicht, aber dazu ist auch garnicht nöthig, die Bewegung des wirkenden Dinges hereinzuziehen, geschweige denn sie durch dieses Wirken auf die Seele abnehmen zu lassen.

Das Dingwirken, sagten wir, lässt sich bildlich als das Uebertragen einer Bestimmtheit des Wirkenden auf ein anderes Ding fassen. Es ist aber keineswegs richtig zu meinen, dass jegliches Wirken oder Bedingungsein ein solches „Uebertragen" von etwas, welches bisher als Besitz des Wirkenden sich zeigte, auf ein anderes Concrete sei. In dem Begriff Bedingungsein für das unmittelbar Folgende an einem Concreten liegt dies gewiss nicht, aber die Spiritualisten sowie die Spinozisten stehen doch unter dem Einflusse dieser vom Dinggegebenen abgeklatschten Auffassung des Wirkens.

Kein Wunder, dass desshalb schon die spiritualistischen Nachfolger des Cartesius an der Erklärung der Wechselwirkung von Seele und Ding verzweifelten und die Wechselwirkung umzudeuten suchten durch den Occasionalismus und die prästabilirte Harmonie: Versuche, die zu nichts führen und auch nicht weiter zu berühren sind.

Der spinozistische Umdeutungsversuch aber verdient eine genauere Untersuchung, weil er heute einen bedeutenden Anhang und einflussreiche Vertreter hat. Mit dem Spiritualisten theilt der Spinozist den Irrthum, dass, wenn es Wechselwirkung zwischen Seele

und Ding gebe, diese ein Uebergang oder eine Umsetzung vom Seelischen in Dingliches und umgekehrt sein müsse; da aber ein derartiger Uebergang ihm undenkbar ist — worin wir ihm vollständig beipflichten — so könne, meint er, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib nur Schein sein: die scheinbare Wechselwirkung soll thatsächlich sein „ein Parallelismus und eine Proportionalität zwischen Bewusstseinsthätigkeit und Hirnthätigkeit, was auf eine zu Grunde liegende Identität zurückzuführen sei“[1]). „Wenn“, heisst es, „ein Uebergang von dem einen Gebiet in's andere dem Satze vom Bestehen der physischen Energie (Bewegung) widerstreitet, und wenn demnach die beiden Gebiete in unsrer Erfahrung (Welt des Bewusstseins und Welt der Materie) als verschieden dastehen, müssen sie sich jedes nach seinen Gesetzen gleichzeitig mit einander entfalten, so dass es für jede Erscheinung in der Welt des Bewusstseins eine entsprechende in der Welt der Materie giebt und umgekehrt. Wir haben kein Recht, Seele und Körper für zwei Wesen oder Substanzen in gegenseitiger Wechselwirkung zu halten. Wir werden dagegen bewogen, die körperliche Wechselwirkung zwischen den Elementen, aus welchen Hirn und Nervensystem bestehen, als eine äussere Form der inneren ideellen Einheit des Bewusstseins aufzufassen. Was wir uns in unsrer innern Erfahrung als Gedanken, Gefühl und Entschluss bewusst werden, hat also in der körperlichen Welt seine Repräsentation durch gewisse körperliche Processe des Hirns, die als solche unter dem Gesetze vom Bestehen der Energie stehen, während dieses Gesetz keine Anwendung auf das Verhältniss zwischen Hirn und Bewusstseinsprocessen finden kann. Es ist, als wäre ein und derselbe Inhalt in zwei Sprachen ausgedrückt. Physiologie und Psychologie behandeln denselben Stoff von zwei verschiedenen Seiten gesehen und es kann ebensowenig zwischen ihnen Streit herrschen wie zwischen dem Beschauer der convexen und dem Beschauer der concaven Seite eines Kreisbogens. Jede Bewusstseinserscheinung giebt zu einer doppelten Untersuchung Anlass, bald ist uns die psychische, bald die physische Seite der Erscheinung am leichtesten zugänglich, dies erschüttert aber nicht das principielle Verhältniss der beiden Seiten“.[2])

1) Höffding, Psychologie (deutsche Uebersetzung) S. 80.
2) Höffding a. a. O. 80 f, 86 f.

Diese spinozistische Umdeutung der gemeinhin angenommenen Wechselwirkung haben wir nun zu prüfen. Dass letztere nicht als Dingwirken möglich sei, ist auch unsre Meinung. Der Spinozist andrerseits gesteht zu, dass „die enge Verbindung zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen" das Thatsächliche sei, welches nur „irrthümlich" als Wechselwirkung begriffen werde; und er behauptet, dass wir, um uns „dem Fingerzeige der Erfahrung folgend die enge Verbindung zwischen den Geistigen und dem Körperlichen" verständlich zu machen, „den Parallelismus und die Proportionalität von Bewusstseinsthätigkeit und Hirnthätigkeit auf eine zu Grunde liegende Identität" zurückführen müssen.

Mit dem „Fingerzeige der Erfahrung" als Wegleitung sind wir einverstanden; sehen wir zu, was sie an Parallelismus bietet, indem wir dem Spinozisten in seiner Ausführung folgen.

„Ein Vergleich zwischen der Thätigkeit des Bewusstseins und den Functionen des Nervensystems bietet einen Reichthum an parallelen Zügen dar", heisst es[1]):

1) „das Nervensystem hat die Bedeutung, den verschiedenen Theilen des Organismus als verbindendes Centralorgan zu dienen, deren Thätigkeiten in innerer Harmonie zu lenken und ein geschlossenes Auftreten der Aussenwelt gegenüber zu ermöglichen. Das Bewusstsein vereint das über Zeit und Raum Zerstreute, in ihm äussert sich der Wogenschlag der Lebensbedingungen als Rhythmus von Lust und Unlust, und in Erinnerung und Denkthätigkeit offenbart sich die innigste Concentration, welche der ganze Kreis unsrer Erfahrungen aufweisen kann".

Prüfung: Dort „Verbinden, Harmonie, Geschlossensein", hier „Vereinen, Rhythmus, Concentration" — die Aehnlichkeit scheint eine überaus grosse zu sein; aber bei näherer Betrachtung liegt die Aehnlichkeit nur in den gewählten Worten, nicht in der Sache; die Aehnlichkeit ist durch die Worte erst hineingetragen; Nervensystem und Bewusstsein sind so schlechthin Verschiedenes, dass ihre Ungleichartigkeit ohne Mühe für Jeden zu Tage tritt: „Verbindet" das Centralorgan verschiedene Theile des Organismus, so sind diese doch nicht seine Theile, nicht zu ihm gehörig, „vereint" das Bewusstsein aber das über Zeit und Raum Zerstreute, so gehört eben dieses letztere zu ihm; zeigen die Thätigkeiten der verschiedenen

1) Höffding a. a. O. 62—65.

Theile des Organismus „innere Harmonie“, so kann dies doch nur heissen, sie greifen zweckmässig in einander, diese „innere Harmonie“ hat aber keine „Parallele“ in dem „Rhythmus von Lust und Unlust“; treten endlich jene Thätigkeiten „geschlossen“ auf gegenüber der Aussenwelt, so heisst dies doch nur, dass sie einem von seiner Umgebung sich scharf absondernden concreten Dinge, dem menschlichen Leibe, als seine Bestimmtheiten angehören, aber mit der „Concentration“ des Bewusstseins ist doch darin weiter keine „Parallele“ zu finden, als dass eben Bewusstsein wie der Leib eine concrete Einheit ist, deren Augenblickseinheit gleichfalls eine Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten darbietet. Diese erste sogenannte Parallele ist wahrlich nicht „dem Fingerzeige der Erfahrung folgend“ gefunden, sondern vielmehr eine sehr „gesuchte“.

2) „Dass man sich etwas bewusst wird, setzt eine Veränderung, einen Uebergang, einen Gegensatz voraus. Der Bewusstseinsinhalt und die Bewusstseinsenergie müssen aus dem Gleichgewicht gebracht, die Aufmerksamkeit muss geweckt werden. Ein Erwecken, ein Reiz (ein Irritament) ist ebenfalls Bedingung für die Function des Nervensystems, der Reiz wirkt durch Auslösung gebundener Kraft, durch Aufhebung des Gleichgewichts in Nervenfasern und Nervenzentren.“

Prüfung: Auch hier müssen Worte aushelfen, weil die Erfahrung der „Parallelität“ fehlt; beim „Gleichgewicht der Nervenfasern und Nervenzentren“ lässt sich wohl noch etwas denken; was aber soll „Gleichgewicht des Bewusstseinsinhalts und der Bewusstseinsenergie“ bedeuten? Und was haben wir dann noch Gleiches? Nur dieses, dass in beiden Fällen eine Veränderung nur dann eintritt, wenn ein Andres bedingend hinzukommt, oder „weckt“: das ist aber die Bedingung aller und jeder Veränderung, so dass solche Parallele mit jedem sich Verändernden des Gegebenen überhaupt gezogen werden kann; sie für diesen besonderen Fall zu ziehen, war garnicht nöthig, weil dadurch Bewusstsein und Nervensystem keineswegs in eine besondere Parallele gestellt erscheinen, die sie als zu einander gehörig erkennen liesse.

3) „Das psychologische Verhältniss zwischen Empfindung und Erinnerung hat seine physiologische Parallele in dem Verhältniss der Ankunft des Reizes in den Nervenzentralorganen und deren innerer Wechselwirkung. Nicht nur von dem rein physischen, sondern auch vom physiologischen Standpunkte aus ist die Wirkung

des Funkens auf das Pulver das treffendste Bild des hier Vorgehenden."

Prüfung: Hier — „die Erregung eines Nervenzentrums des Gehirns bewirkt die Erregung eines anderen und diese wirkt wiederum auf jenes erregte Nervenzentrum zurück hemmend oder fördernd", dort — „die Empfindung bewirkt das Auftreten verwandter Vorstellungen und diese wirken wiederum zurück auf das empfindende Bewusstsein hemmend und fördernd": liegt hier eine besondere Parallele vor, die nicht auch zwischen anderen Veränderlichen, als Hirn und Bewusstsein, gezogen werden könnte? Ich meine, der Spinozist hat selber schon die Antwort gegeben, wenn er „die Wirkung des Funkens auf das Pulver" das treffendste Bild jener Vorgänge nennt; er hätte richtiger noch sagen können, darin sei die treffendste Parallele gegeben. Wir wüssten noch viele solche Parallelen oder „treffende Bilder" anzuführen: jedes Ding, das aus einer Unzahl Molekeln besteht, zeigt denselben Vorgang: z. B. ein Stoss auf einzelne an der Oberfläche eines festgelegten Dinges befindliche Molekel setzt diese in Bewegung (Wärme-Molekularbewegung) und bewirkt die Erregung andrer Molekel des Dinges u. s. f. Also davon kann keine Rede sein, dass die zwischen Hirnerregung und Bewusstseinsthätigkeit hier gezogene Parallele eine ganz besondere sei; alles Dingconcrete bietet sie dem concreten Bewusstsein, das tertium comparationis findet sich also an dem Concreten überhaupt.

4) „Die Bewegung in den Nervenfasern geht schneller vor sich als die Bewegung durch die Nervenzentren (die graue Substanz) und besonders gebrauchen die zentralen Nervenfunctionen (die psychophysischen Functionen), an welche die Bewusstseinsthätigkeit geknüpft zu sein scheint, mehr Zeit, als die bloss physiologischen. Hiermit stimmt es, dass Handlungen, die anfangs mit Bewusstsein unternommen werden, nach häufiger Wiederholung unbewusst und — schneller ausgeführt werden. Bildung und Entstehen der Empfindungen und Vorstellungen erfordern einen gewissen Zeitraum. Keine unserer Bewegungen geschehen so schnell wie die unbewussten. Je grössere Bedächtigkeit, desto langsameres Handeln. Je verwickelter die unternommenen Operationen sind, desto mehr Zeit ist erforderlich. Auch der Nervenprocess gebraucht eine gewisse Zeit."

Prüfung: Die Parallele, welche aus dem Gesagten für Bewusstseinsthätigkeit und Nervenbewegung hervorgehen soll, ist gar-

nicht zu entdecken; was hier gesagt ist, enthält nur die Thatsache, dass „an bestimmte Nervenfunctionen die Bewusstseinsthätigkeit geknüpft ist." Dasselbe gilt von

5) „Wie durch beständige und wiederholte Function der höheren Zentren neue Reflexbewegungen entstehen können, so wirken andrerseits auch die höheren Zentren hemmend auf die unwillkürlichen Bewegungen, die sich in niederen Zentren auslösen. Wie das Einüben neuer Reflexbewegungen der positiven Arbeit des Willens entspricht, so entspricht das Hemmen ursprünglicher und unwillkürlicher Bewegungen der negativen Arbeit des Willens; selbst der Kampf zwischen dem Geiste und dem Fleische hat also sein physiologisches Gegenstück."

Prüfung: Es ist völlig unverständlich, wie das „Einüben", d. h. hier doch das wiederholte Auftreten einer „Reflexbewegung" des Leibes, entspreche d. h. irgendwie gleich sei „der positiven Arbeit des Willens"; es muss schon viel Seelisches in jenes Dingliche hineingedichtet werden, um die gesuchte Parallele halbwegs zu gewinnen. Dagegen scheint „das Hemmen ursprünglicher und unwillkürlicher Bewegung" „der negativen Arbeit des Willens" parallel gestellt worden zu können: bei Lichte besehen ist aber die Parallele nur darin begründet, dass eben das eine durch das andere folgende aufgehoben wird, eine Erfahrung, die uns nicht nur bei den Gehirnbewegungen, sondern bei allem Concreten, welches Veränderungen erfährt, entgegentritt.

6) „Endlich zeigt sich eine Parallele zwischen den verschiedenen Seiten des Bewusstseinslebens und den verschiedenen Organen des Nervensystems. Im Erkennen und im Gefühl kehrt das Bewusstsein dem Nicht-Ich gleichsam eine offene Seite zu, in dieser offen liegenden Region verhält es sich überwiegend empfangend und aneignend. Im Willen haben wir dagegen die Antwort des Bewusstseinslebens, die seelische Reaction. Ebendieselbe Zweiseitigkeit zeigt das Nervensystem durch den Gegensatz zwischen sensorischen und motorischen Organen. Das Schema des Nervensystems ist: eine einwärts gehende Bewegung, eine zentrale Bearbeitung derselben, eine auswärts gehende Bewegung; dasselbe Schema passt auf das Bewusstseinsleben (Erkennen, Fühlen, Wollen)".

Prüfung: Welcher Dichtung, insbesondere welcher Materialisirung des Seelischen es bedurft hat, um diese letzte Parallele herauszubringen, liegt auf der Hand. „Dem Fingerzeige der Erfahrung

folgend" finden wir am „Erkennen" und Gefühl nichts, was einer „einwärts gehenden Bewegung" ähnelte, und wollen wir uns in anschaulichen Bildern bewegen, so können wir das Erkennen mit vielleicht grösserem Rechte eine auswärts gehende, auf das „ausser uns" liegende Nicht-Ich lossteuernde Bewegung nennen. Diese sogenannte Parallele richtet sich selbst; es mag aber zum Ueberfluss noch darauf hingewiesen werden, dass anfangs, um dem zweiseitigen Nervensystem zu genügen, die zwei Bestimmtheiten, Erkennen und Gefühl, in Eins zusammengenommen dem Willen gegenübergestellt werden, während später nunmehr Erkennen, Gefühl und Willen in ihrer Dreiheit zu ihrem Rechte kommen und dafür dann das bisherige zweiseitige Nervensystem zu einem dreiseitigen gemacht wird, indem neben der „dem Erkennen entsprechenden einwärtsgehenden Bewegung" eine „zentrale Bearbeitung dieser Bewegung", die dem Gefühl entsprechen soll, tritt, eine „Bearbeitung", die allerdings in ihrer dichterischen Vollendung nichts zu wünschen übrig lässt. —

Das Ergebniss der Prüfung ist dieses: Die Parallelen, welche mit Recht zwischen Gehirn und Seele gezogen werden können, beziehen sich alle darauf, dass beide Concretes sind, und daher die Bestimmungen, welche aus dem Begriffe des Veränderlichen überhaupt fliessen, gleicherweise auf sich anwenden lassen. Diese Parallelität aber giebt noch kein „Recht", Gehirn und Seele als die „doppelte Form, in der ein und dasselbe Princip seinen Ausdruck gefunden hat" [1]), anzusehen und zur „Identitätshypothese" zu schwören. Dieselbe Uebereinstimmung, welche Gehirn und Seele zeigen, bieten auch zwei beliebige Dinge, und keinem Menschen wird es doch einfallen, sie für zwei „Formen" Eines und desselben, für zwei „Seiten" Eines Concreten auszugeben, selbst wenn das eine Ding im „Innern" des anderen steckte.

Diese Parallelen sind es auch garnicht, welche den Gedanken eines dem Körper und der Seele zu Grunde liegenden Identischen geweckt haben, sondern sie sind erst nachträglich, als das, was ursprünglich den Gedanken aufkommen liess, nicht mehr für richtig Begriffenes galt, aufgesucht, um doch die Identitätshypothese noch zu retten. Ursprünglich nemlich ist der Identitätsgedanke aus der Meinung erwachsen, dass die Seele ein Bewusstseinsbild (idea) des Körpers

1) Höffding, a. d. O. S. 80.

sei, und diese Meinung war aus der anderen entstanden, dass das Wissen der Dinge ein seelisches Abbild der Dinge bedeute. Von hier entnimmt auch der moderne Spinozist das „Entsprechen“, welches er von der Hirnthätigkeit und Bewusstseinsthätigkeit, von Hirn und Seele behauptet, nur dass ihm, der jene Meinung selber aufgegeben hat, nun schwer fallen wird, dem „Entsprechen“ einen annehmbaren Gedanken einzufügen.

Wohl hören wir: „für jede Erscheinung in der Welt des Bewusstseins giebt es eine entsprechende in der Welt der Materie“, „die geistigen Thätigkeiten entsprechen den organischen Functionen“, „die geistige Individualität hat ihren physischen Ausdruck in der Summe der Energie, über die der Organismus im Keim und während seiner Entwicklung verfügt, und in der organischen Form, unter welcher diese Energie Anwendung findet“: aber wenn dieses „Entsprechen“ mehr sagen soll, als dass selbst „die edelsten geistigen Lebensäusserungen an körperliche Processe gebunden“ d. h. durch diese bedingt sind, so fehlt uns jeglicher Anhalt, dieses „mehr“ zu begreifen; es lässt sich garnicht verstehen, dass die geistige Individualität ihren „physischen Ausdruck“ in der Summe von Energie, über die der Organismus verfügt, haben solle. Wir verstehen wohl, dass die rechte Seite des Körpers der linken „entspreche“, d. h. eben gleiche Bestimmtheiten zeige; aber gleiche Bestimmtheiten zeigen ja Körper und Bewusstsein durchaus nicht. Was will dann noch die Redensart vom Entsprechen sagen, wenn eben nicht bloss das Bedingtsein des einen durch das andere dadurch ausgedrückt werden soll?

All die Bilder, die uns der Spinozist vorführt, um dieses Entsprechen von Körper und Seele zu verdeutlichen, leiden an einem und demselben Fehler, dass sie den Punkt, auf den es ankommt, garnicht treffen können, dass sie zwar wohl zeigen, wie sich zwei Sachen, die Identisches enthalten, entsprechen können, so die beiden Sprachen, so die beiden Seiten des Kreisbogens u. A. m., aber was wir fordern müssen, nemlich ein Beispiel dafür, dass zwei Sachen, die garnichts Identisches enthalten, sich dennoch „entsprechen“, grade dieses, worauf es hier doch allein ankommen kann, zeigen die „Bilder“ nicht: also ist es trügerischer Schein, in ihnen eine Erleuchtung jenes räthselhaften Wortes, dass sich Hirn- und Bewusstseinsthätigkeit entsprechen, gewonnen zu haben.

Schon früher (S. 38) haben wir gefunden, dass das Wort von

einer „der Bewusstseinsthätigkeit und Hirnthätigkeit zu Grunde liegenden Identität" uns ein leeres Wort bleiben muss; es bleiben uns Reden, wie: „die körperliche Wechselwirkung zwischen den Elementen, aus welchen Hirn und Nervensystem bestehen, ist als eine äussere Form der inneren ideellen Einheit des Bewusstseins aufzufassen", leer, bei denen also sich schlechterdings nichts denken lässt. Was soll ferner heissen: „Gedanken, Gefühl, Entschluss haben ihre Repräsentation durch gewisse körperliche Processe des Gehirns?" Wenn Jemand etwas repräsentirt, so merken wir es, indem wir ihn anschauen oder anhören; nun merke man auf die körperlichen Processe des Gehirns so genau, wie man wolle, von Gedanken, Gefühl, Entschluss bekommt man auch nicht das Geringste zu sehen oder zu hören. Ebenso rathslos stehen wir vor dem Satze: „die geistigen Elemente sowie deren Verbindungen haben ihren physischen Ausdruck". Denn dieses Wort soll nicht etwa nach Massgabe von Darwins „Ausdruck der Gemüthsbewegungen" als eine Wirkung der geistigen „Elemente" verstanden werden, sondern als die, kraft der „zu Grunde liegenden Identität", zugleich mitgegebene physische Seite, die „parallel" der geistigen läuft. Endlich gar die Rede von „der Bewusstseinserscheinung, von der uns bald die psychische bald die physische Seite zugänglich ist" bleibt geheimnissvoll wie eine volksthümliche Zauberformel. Freilich kennen wir wahrgenommenes Dingliches als Physisches (Dingliches) und als Psychisches (Seelisches) zugleich (s. S. 81 ff.) und können es nach diesen seinen beiden „Seiten" fassen, das eine Mal als Dingwirkliches (Physisches), das andre Mal als Wahrnehmung des Bewusstseins. Aber immer ist es uns sowohl nach seiner „physischen" als auch nach seiner „psychischen" Seite zugänglich, wenn es überhaupt zugänglich d. i. Bewusstseinserscheinung ist. Was aber eine Bewusstseinserscheinung, die bald nur von der physischen, bald nur von der psychischen Seite zugänglich sei, bedeuten könne, dies ist und bleibt schlechtweg unverständlich.

Alle diese Reden erwecken den gegründeten Verdacht, dass sie nicht „dem Fingerzeige der Erfahrung folgend" entstanden, sondern der Ausdruck eines mitgebrachten Dogma's sind, das uns ewig unverständlich bleibt und in der Erfahrung keinen Anhalt findet, mit dem sich daher in der Wissenschaft nichts Fruchtbringendes anfangen lässt. Die Bestätigung des Letzteren liefert der Spinozismus in der Psychologie selber in den Folgerungen, welche sich

aus der behaupteten Parallelität von Körperlichem und Seelischem ergeben.

Die „Parallelität“, welche auf einer „zu Grunde liegenden Identität“ ruhen soll, will nemlich nicht bloss sagen, dass das Gegebensein einer Bewusstseinsthätigkeit stets eine Hirnthätigkeit voraussetzt (es läge auch gar kein Grund vor, dieses Bedingungsverhältniss mit dem Namen Parallelität zu bezeichnen), sondern, dass, wann immer Hirnthätigkeit gegeben ist, zugleich seelische Thätigkeit mitgegeben sein müsse, und zwar diese nicht etwa „gewirkt“ von jener, sondern, unabhängig von ihr, angeblich aus dem „identischen Grunde“ mit ihr zugleich entquellend.

Wenn Hirnleben und Seelenleben wirklich die zwei „Seiten“ Eines Concreten sind, so muss aber die „Parallelität“ zu der Folgerung führen, dass, wie das Hirnleben eine ununterbrochene Zeitreihe darstellt, so das Seelenleben ein ununterbrochenes sei. Der Spinozist erklärt daher auch: „Sowohl in der geistigen als auch in der körperlichen Welt halten wir am Gesetz der Continuität fest“. Da nun das individuelle Bewusstseinsleben ein zweifellos unterbrochenes ist, dessen Unterbrechungen wir Bewusstlosigkeit (traumlosen Schlaf, Ohnmacht) zu nennen pflegen, so sieht sich der Spinozist, will er anders seiner Voraussetzung treu bleiben, genöthigt, in diese Unterbrechungen ein bewusstloses, ein unbewusstes (!) Seelenleben einzuschalten, einen „Zustand der Unbewusstheit, der unter der Schwelle unseres Bewusstseins überhaupt liegt, ein Unbewusstes (!), das mit dem Bewusstsein verwandt ist, so dass das anscheinende Entstehen des Bewusstseins nur einen Uebergang aus einer ideellen (der unbewussten) in die andere (die bewusste) Form bedeutet“[1]. Damit wäre denn der Spinozist bei dem leeren Worte des unbewussten (!) Seelischen (Nichtdinglichen) angelangt. Er meint freilich, eben die Psychologie, „welche sich an die klaren und sicheren Erscheinungen und Gesetze des Bewusstseins hält“, entdecke grade von diesem Standpunkte aus das Unbewusste und sehe „zu ihrer Verwunderung, dass psychologische Gesetze auch über das Gebiet des Bewusstseins hinaus herrschen“; aber all die Beispiele, welche er anführt[2], leisten nicht das, was er von ihnen erwartet. Diesen werden wir bald begegnen, hier können sie noch unberücksichtigt

1) Höffding a. a. O. S. 90 und 104.
2) Höffding a. a. O. S. 90—100.

bleiben, da uns nur der allgemeine Begriff des Unbewussten zunächst interessirt. Wir hören, er sei und bleibe uns beständig ein „negativer“ Begriff, ein „Grenzbegriff“ der Wissenschaft: „eine wirkliche Erweiterung unseres factischen Erkennens ist hier unmöglich“.

Aber widerspricht nicht die letzte Behauptung dem Vorhergesagten, „dass wir das Unbewusste entdecken und zu unserer Verwunderung sehen, dass psychologische Gesetze auch über das Gebiet des Bewusstseins hinaus herrschen“? Sollen diese Sätze halten, was sie sagen, so ist in ihnen „eine wirkliche Erweiterung unsres Erkennens“ behauptet, und ein Widerspruch liegt dann allerdings vor; was wäre die „Entdeckung“ von etwas denn wohl anders als eine Erweiterung des Erkennens? In der That sieht auch der Spinozist diesen „negativen“ Begriff nicht als blossen „Grenzbegriff“ an; wie wäre es sonst möglich, sein Verfahren mit diesem „Unbewussten“ folgendermassen zu beleuchten: „Wir machen es hier wie der Philolog, der mittelst Conjecturalkritik das Fragment eines alten Verfassers suppliert. Die geistige Welt steht uns — im Vergleich mit der physischen Welt — als ein Fragment da; nur auf dem Wege der Hypothese giebt es eine Möglichkeit, dasselbe zu ergänzen.“ Dieses Bild aber leistet das Gegentheil, was es leisten soll: der Philologe beschreibt die Lücke des Buches mit Sätzen der gleichen Sprache; die Sätze, welche er hinzuschreibt, sind ihm ebenso verständlich und klar, wie die im Fragment vorliegenden. Der Spinozist mit seinem Unbewussten macht es nicht ebenso, er „ergänzt“ das erkennbare Fragment durch ihm selber angeblich Unerkennbares, Unfassbares, das nicht Bewusstes (!) sei. Er hat in Wirklichkeit gar keinen Anhalt für diese seine Hypothese, und kann selber nicht wissen, was denn das unsrem Denken und Fühlen „Verwandte“, das aber doch nicht wie unser Denken und Fühlen ist, sei. Dieser „negative“ oder „Grenzbegriff“ des unbewussten (!) Seelischen hat selbstverständlich nicht das Recht, sich Fleisch und Blut vom Bewusstseinsleben zu holen, denn alles, was dieses bietet, ist nur verständlich eben als Bestimmtheit des Bewusstseins; und da er andrerseits auch nicht das Dingliche zur Hülfe holen darf, denn er soll ja Seelisches sein, so ist dieser „Begriff des unbewussten Seelischen“ in Wahrheit ein Unbegriff, ein leeres Wort. Aber der „Parallelität“ zu Liebe muss der Spinozist eben diesen Widerspruch aufrecht halten und er bietet uns das

Schauspiel, dass ein leeres Wort, „Unbewusstes", dem andern, „Parallelität", zu Hülfe geschickt wird.

Während auf der einen Seite das Dogma von der auf einem identischen Grunde ruhenden Parallelität von Hirn und Seele durch die Behauptung der Continuität des Seelenlebens zur Aufstellung des unbegreiflichen „unbewussten Seelischen" treibt, führt es auf der anderen Seite durch die Verneinung des Wirkens von Hirn auf Seele dahin, die Veränderung auf dem Gebiete des Seelischen zu etwas Unbegreiflichem zu machen.

Schon früher erwähnten wir, dass der Spinozist, obgleich ihm eigentlich Seele und Hirn nur Abstractes, nemlich Bestimmtheiten eines Concreten sein dürfen, doch beide so behandelt, als ob jedes ein Concretes selber sei: das Hirn zeige Veränderungen und, der Parallelität gemäss, die Seele ebenfalls. Sehen wir über diese Folgewidrigkeit hinweg, so verstehen wir wohl das Bemühen, die Veränderungen des materiellen Concreten zu begreifen, nicht aber, die des seelischen Concreten in gleicher Weise zu begreifen, mit andern Worten, wir halten dafür, dass von diesem Standpunkt aus wohl eine Physik (im allgemeinen Sinne dieses Wortes), nicht aber eine Psychologie berechtigt erscheinen kann.

Die Physik als die Wissenschaft des Veränderlichen „Ding", findet auch bei diesem „Spinozismus" das Nöthige, nemlich die verschiedenen Dingconcreten, welche auf einander wirken, also einander Bedingung ihrer Veränderungen sein können, vor, im Besonderen hier den Leib und die ihn umgebende Dingwirklichkeit. Die Psychologie aber erscheint vom spinozistischen Standpunkt aus als eine Wissenschaft des Veränderlichen „Seele" schlechtweg unmöglich, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er gar nicht die nothwendigen Bedingungen für die Möglichkeit seelischer Veränderung zur Verfügung stellt. Wir haben gesehn, dass das Eintreten der Veränderung eines Concreten überhaupt nur denkbar ist, wenn ein anderes Concretes als Bedingung dieser Veränderung unmittelbar vorher mit gegeben ist. Das Beharrungsgesetz gilt nicht nur für das Ding-Concrete, sondern für alles Concrete überhaupt, und ist ja im Grunde nur ein eigenartiger Ausdruck des Gesetzes von der Veränderung überhaupt. Jenes „Andere" nun findet die „spinozistische" Physik für die Veränderung des einen Dinges in dem anderen „berührenden" Dinge vor. Der Psychologie aber wird vom Spinozismus, welcher das Wirken von

Ding auf Seele für unmöglich erklärt, verwehrt, die seelische Veränderung durch Wirken des Dingconcreten zu begründen, wie es die „gemeine Erfahrung" ja zuzulassen scheint. Es bliebe also nur übrig, nach Massgabe der durch das andere Ding bedingten Dingveränderung, die seelische Veränderung durch das Wirken einer anderen Seele zu begründen. Jedoch solch einen „mystischen" Schritt zu thun werden unsere Spinozisten vor Allem ablehnen. Ein drittes „Anderes", als Ding und Seele, auf das sie verweisen könnten als die nothwendige andere Bedingung, die allein erst die Thatsache der seelischen Veränderung begreiflich machen kann, steht aber auch den Spinozisten nicht zur Verfügung. Und so können wir sie zu dem Eingeständniss zwingen, dass nach ihnen Psychologie als Wissenschaft völlig unmöglich sein müsse, soweit Psychologie die Wissenschaft von den Gesetzen seelischer Veränderung bezeichnet, denn der Begriff der Causalität findet eben, auf dem spinozistischen Standpunkte, in Ansehung seelischer Veränderung keinen Anknüpfungspunkt.

Die sogenannte Psychologie des Spinozismus müsste sich damit begnügen, die in der Erfahrung vorliegenden seelischen „Veränderungen" in ihrer jedesmaligen thatsächlichen Reihenfolge einfach zu beschreiben; seine Psychologie bestände also nur darin, die Augenblickseinheiten des Seelenlebens der Reihe nach zu schildern, sie wäre nichts als eine, das blosse Thatsächliche der Augenblicke aufzählende, Darstellung. Jeder Anlauf, zu Gesetzen des Seelenlebens sich zu versteigen, muss vom Spinozismus für Verstiegenheit erklärt werden. Denn, wenngleich wir von unserer Annahme, dass das Ding auf die Seele wirken könne, aus, in der, einer seelischen Veränderung unmittelbar voraufgehenden, Augenblickseinheit der Seele ein Wirkendes, d. i. eine Bedingung für jene „Veränderung" finden; so ist dieselbe doch eben nur Bedingung zu nennen, insofern sie mit Anderem, nemlich dem wirkenden Dinge als der nothwendigen anderen Bedingung zusammen die Ursache jener Veränderung bildet. Wird diese andere Bedingung jedoch als mögliche überhaupt gestrichen, wie es der Spinozismus thut, so hat es keinen Sinn, das im voraufgehenden Augenblicke als Seelisches Gegebene „Bedingung" zu nennen; denn es hat dann in der That keinen Anspruch mehr auf solchen Titel, und zwar desshalb nicht, weil darin eine Auffassung des Gegebenen zu Tage tritt, die dem allgemeinen Gesetze der Beharrung widerspricht. Dieses Gesetz heisst: Im

Gegebenen überhaupt verschwindet nichts, es sei denn ein Anderes mit dem, welches verschwinden soll, zugleich, aber selber in einer anderen concreten Einheit gegeben als die nothwendige Bedingung. Dieses Gesetz fällt mit dem allgemeinem Gesetze der Veränderung zusammen: jede auftretende Veränderung im Gegebenen überhaupt, die ja nur als Veränderung eines Concreten denkbar ist, hat wenigstens zwei zugleich gegebene besondere Concrete zur Voraussetzung, welche die Ursache der Veränderung enthalten, so, dass das eine das veränderliche (zu verändernde), das andere das verändernde Concrete als Ursachsmoment genannt werden kann. Beide müssen gegeben sein, wenn die Veränderung soll begriffen werden können. Die Spinozisten aber haben bei ihrer „Seelenveränderung" nur das „veränderliche" Concrete, nicht aber das zweite, das „verändernde", zur Verfügung, und sind daher nicht berechtigt, den voraufgehenden Seelenaugenblick die „Bedingung" des folgenden zu nennen; ebensowenig ist dies berechtigt, als von den wechselnden auf einander folgenden Schattenbildern das vorhergehende Schattenbild die Bedingung des folgenden zu nennen.

Auf Psychologie als Fachwissenschaft muss also der folgerichtige Spinozist rundweg verzichten; dies ist eine unvermeidliche Folge des Dogma's von der Parallelität des auf identischem Grunde ruhenden, nicht auf einander wirkenden Seelischen und Körperlichen. In etwas besserer Lage befinden sich die, welche Halbspinozisten oder spinozistische Materialisten genannt werden können: sie sehen das Seelenleben für ein „abhängiges Variables" an, abhängig von dem veränderlichen Leibesleben, insbesondere Gehirnleben, allein, so dass Leib oder Gehirn als Schöpfer des Seelenlebens dasteht, weil von einer Abhängigkeit wiederum des Leibeslebens vom Seelischen nicht geredet werden soll.

Gegen unsere Behauptung, dass Wirken des Körpers auf die Seele und der Seele auf den Körper, weil sie eben zwei zugleich gegebene, geschiedene Concrete sind, möglich sei, wendet nun seinerseits der Spinozist ein: „Wenn der Hirnzustand, an welchen die Empfindung oder der Entschluss geknüpft ist, nicht selbst Gegenstand des Bewusstseins wird, so ist es unmöglich zu entdecken, ob wirklich ein Causal- und Wechselwirkungsverhältniss zwischen dem Hirn und dem Bewusstsein existirt. Man hat also kein Recht zu behaupten,

es sei eine Thatsache, dass ein körperlicher Process einen geistigen verursache oder umgekehrt. Und bei näherer Untersuchung wird man einräumen, dass selbst wenn die Physiologie uns eine wissenschaftliche Erklärung des Hirnzustandes geben könnte, der entsteht, wenn ich durch einen Steinwurf getroffen werde, so wird das in mir entstandene Schmerzgefühl nicht in der physiologischen Erklärung einbegriffen sein. Wie jede Naturwissenschaft erklärt nemlich die Physiologie einen körperlichen Process vermittelst anderer körperlicher Processe. Ihre Voraussetzungen sind nicht dazu geeignet, einen Fall zu umfassen, in welchem das eine Glied des Causalverhältnisses räumlich sein sollte, das andre nicht.“ [1])

Darauf antworten wir: Gewiss ist die Physiologie eine Naturwissenschaft, hat es demnach nur mit dem Dinglichen zu thun; die Erklärung des Schmerzgefühls, das auf den Steinwurf folgt, ist nicht ihre Sache, ihre Arbeit ist vollendet, wenn sie den durch den Steinwurf veranlassten Hirnzustand erklärt hat. Aber Jemand, der Physiologie treibt, wird in Folge dessen nicht gehindert, auch Psychologie zu treiben und sich mit dem Schmerzgefühl zu beschäftigen, um es zu erklären, und wenn er hiebei findet, dass die Möglichkeit dieses Gefühls auf ein Dingliches, als die „andere“ Bedingung, sich gründet, so liegt doch kein Hinderniss vor, dieses Dingliche, nicht, um es selber als solches zu erklären, sondern um den psychologischen Gegenstand, das bestimmte Seelische, in seiner Möglichkeit zu begreifen, in die Betrachtung hereinzuziehen.

Wir geben ferner bereitwillig zu, dass, wie der Einwand mit grosser Betonung sagt, „ein Causalverhältniss zwischen Hirn und Bewusstsein zu entdecken unmöglich sei, wenn der Hirnzustand nicht selber Gegenstand des Bewusstseins wird“ — wir geben dies durchaus zu, wenn Letzteres heissen soll: weiss ich von dem Hirnzustande überhaupt nichts, so kann ich auch nicht zwischen Bewusstsein und Hirn Wechselwirkung denken. Indess ein solches Nichtwissen wird der Spinozist nicht meinen können. Der Sinn seines Satzes soll vielmehr dieser sein: der Hirnzustand, welcher meine „Empfindung“ bewirken, und ebenso derjenige, welcher von meinem „Entschluss“ bewirkt werden soll nach der gemeinen Meinung, ist niemals mir selber unmittelbar Gegebenes, niemals meine Wahrnehmung. Darin hat er nun sicherlich Recht, nicht

1) Höffding a. a. O. S. 68 f.

aber darin, dass nur dasjenige auf Wechselwirkung hin untersucht werden könne, was in diesem Verhältniss beidseitig unmittelbar Gegebenes sei. Wie schlimm stände es dann um die Hirnphysiologie, die doch von der Wechselwirkung des Hirns und seiner „Umgebung" handeln will, da sie ja zugestehen muss, dass die Zellenerregung des Hirns ihr nicht unmittelbar Gegebenes, nicht Wahrnehmung, sondern mittelbar Gegebenes, d. i. Vorstellung sei. Und doch, obwohl ihr „der Hirnzustand nicht selber Gegenstand des Bewusstseins wird", arbeitet sie mit ihm, arbeitet mit dem erschlossenen vorgestellten und spricht mit wissenschaftlichem Rechte von der Wechselwirkung zwischen diesem mittelbar gegebenen Wirklichen und seiner unmittelbar gegebenen Umgebung.

Was der Hirnphysiologie recht ist, muss der Psychologie billig sein: beide haben es mit demselben Gegebenen zu thun, und ihre Aufgabe ist es nur, darauf zu sehen, dass sie dieses Gegebene richtig begriffen verwenden. Bedient sich nun der Physiologe des bloss mittelbar gegebenen Gehirnzustandes mit vollem Rechte als eines Wirklichen, so kann auch dem Psychologen, wenn seine Untersuchung ihn eben auf dieses mittelbar Gegebene führt, nicht verwehrt werden, es gleichfalls als Wirkliches zu verwenden. Ein weiteres Zugeständniss wollen wir an dieser Stelle garnicht fordern als dieses: wenn sich zeigen sollte, dass eine Erklärung thatsächlicher unmittelbar gegebener seelischer Veränderungen garnicht möglich ist ohne Hereinnahme thatsächlicher mittelbar gegebener Hirnerregungen als ihrer Bedingung, indem nur diese sich als das nöthige „Andere" für jene Veränderung in unsrer gesammten Wirklichkeit darbieten, so liegt kein Grund vor, zwischen Hirn und Seele die Wechselwirkung dennoch zu leugnen, und am allerwenigsten ist ein solcher Grund darin zu finden, dass die als Bedingung oder andrerseits als Wirkung behauptete Hirnerregung nicht, wie das Bewusstseinsglied dieser Wechselwirkung, uns unmittelbar, sondern nur mittelbar gegeben ist, denn deren Wirklichkeit thut dies eben doch keinen Eintrag.

Der Einwand des Spinozisten ist also gegenstandslos; es erübrigt nun noch, einen andren zu prüfen, der sich mehr noch, als gegen das Wirken des Dinges auf das Bewusstsein, gegen das Wirken des Bewusstseins auf das Ding richtet. Was das erstere angeht, so liegt, wie wir eben gesehen haben, in dem Gegebenen selber kein

Hinderniss, anzunehmen, dass die Hirnerregung Bedingung eines „Bewusstseinszustandes“ sei; freilich müssen wir uns dabei verwahren, dieses Bedingungsein als „Uebertragung“ oder „Umsetzung“ oder „Uebergang“ von Dinglichem (Bewegung) in Seelisches (Bewusstseinsbestimmtheit) zu fassen, denn an der Summe der Hirnbewegung soll durch ihr Bedingungsein für das Seelische nichts abgezogen werden, und mag die Hirnerregung auch ungeschmälert bleiben, so liegt darin kein Grund, sie nicht als Bedingung eines Seelischen zu fassen. Wie schon früher betont ist: nur diejenigen werden daran Anstoss nehmen, welche den Begriff des Wirkens überhaupt nach Massgabe des Dingwirkens fassen und demnach das Bedingungsein überhaupt nur verstehen können als ein „Abgeben“ und „Uebertragen“ vom Eigenen an ein Andres, als ein „Ausgehen“ einer „Kraft“ vom Wirkenden (Bedingenden) auf das zu Verändernde.

Mit diesem für das Wirken innerhalb des rein Dinglichen allein freilich massgebenden Begriff des Wirkens oder Bedingungseins muss in dem Sinne gebrochen werden, als ob er da, wo immer ein Wirken das Dingliche, sei es als veränderndes, sei es als zu veränderndes Glied des ursächlichen Zusammenhanges, aufweist, einzig und allein zu Recht bestehen könnte. Wir können das Auftreten der neuen Bestimmtheit eines Concreten überhaupt widerspruchslos gewirkt oder bedingt denken durch ein Concretes, ohne dass wir dabei immer mitdenken müssen, dieses wirkende Concrete habe sich in Folge seines Wirkens d. h. in Folge der als seine Wirkung an dem anderen Concreten auftretenden neuen Bestimmtheit „entsprechend“ verändert. Und stellt sich auch heraus, dass dieses freilich thatsächlich der Fall sei, wann sowohl das verändernde als auch das zu verändernde Glied des ursächlichen Zusammenhangs Ding ist — das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist der Ausdruck dafür —, so bleibt doch der widerspruchslose Gedanke, es gebe ein Wirken des Dinges auf das Bewusstsein, ohne dass das Ding in Folge seines Wirkens sich verändere. Damit würden wir aber schon zu einem Theil dem Einwand gegen die Wechselwirkung von Seele und Leib, welchen wir noch besprechen wollen, begegnet sein.

Der Einwand fusst auf der Meinung, dass alles Wirken, welches Dingconcretes entweder als veränderndes oder als zu veränderndes Glied oder als beide Glieder des ursächlichen Zusammenhanges habe,

eine Bewegungsveränderung dieses Dingconcreten in sich schliesse; und er behauptet daher, das Gesetz von der Erhaltung der Energie lasse das Wirken von Leib auf Seele und von Seele auf Leib nicht zu; könne man an jenem Gesetze nicht zweifeln, so sei dieses Wirken damit unmöglich gemacht. Wendet sich nun der Einwand auch gegen beiderlei Wirken, so richtet man ihn doch besonders gegen das Wirken der Seele auf den Leib. Dass wir aber dieses gleicherweise, wie das Wirken des Leibes auf die Seele, für möglich und widerspruchslos denkbar halten, versteht sich nach dem Vorhergesagten von selbst. Wir können auch nicht verstehen, wie der gemachte Einwand unsere Stellung erschüttern sollte. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie, mögen gegen dieses auch Bedenken erhoben werden können, bleibt dabei von uns ganz unangetastet; die Bewegungssumme des Dingwirklichen sei als ewig dieselbe anerkannt. Geschieht dies, meint aber der Gegner von jenem seinem Begriff des Wirkens aus, so kann ein Wirken des Bewusstseins auf den Leib nicht mehr behauptet werden, da die „Wirkung" ja eine Vermehrung der Energie des Dingwirklichen sein müsse; „es nutzt auch nichts, zu sagen, die Seele könne zwar nicht die Summe physischer Energie in der Welt vermehren, wohl aber die Richtung der angewandten Energie abändern. Eine physische Bewegung verändert ihre Richtung nicht, es sei denn, dass sich der Einfluss einer physischen Kraft von einer gewissen Stärke geltend mache. Auch dieser Ausweg macht nothwendigerweise die Bewusstseinsenergie zu einer physischen Energie."[1])

Wir geben zu, dass ein in bestimmter Richtung sich bewegendes Ding in eine andre Richtung nur durch „physische Kraft" d. i. durch ein andres bewegendes Ding gebracht werden kann, geben es so bereitwillig zu wie, dass ein ruhendes Ding nur durch ein andres sich bewegendes Ding mittelst Berührung in Bewegung gesetzt werden kann, wobei dann das „wirkende" Ding um ebensoviel an Bewegungssumme einbüsst, als das in Bewegung gesetzte Ding an Bewegungssumme aufweist. Beim Wirken der Seele auf den Leib, insbesondere auf das Gehirn handelt es sich aber garnicht um das Schaffen von physischer „Energie" und gleichfalls nicht um das Verändern der Richtung einer Bewegung, sondern einzig und allein darum, dass potentielle Energie des Gehirns lebendige werde. Die

1) Höffding a. a. O. S. 70.

Veränderung, lebendige anstatt potentieller Energie, ist **keine Vermehrung** der Energie des Gehirns; wenn diese Veränderung durch eine Erregung des sensiblen Nervensystems geschieht, so ist sie allerdings zugleich als eine Vermehrung der Energie des Hirns aufzufassen, und zwar um so viel, als die Bewegung des sensiblen Nervensystems verringert erscheint, aber wir haben hier dann eine doppelte Wirkung eines und desselben, einmal diese Energievermehrung und zweitens die Veränderung, lebendige anstatt potentieller Energie des Hirns. Solche Doppelwirkung können wir dem Bewusstsein, welches ja nicht Dingliches ist, angesichts des Gesetzes der Erhaltung der Energie nicht zuschreiben, wohl aber die zweitgenannte Wirkung allein, und an dieser müssen wir festhalten. Dabei kommt noch eine andre Erwägung zu Hülfe, um einen Einfluss des Bewusstseins auf das in potentieller Energie befindliche Hirn zu bestätigen. Wir erfahren es vielfach, dass trotz eines „Reizes“, der in anderem Falle anstatt der potentiellen Energie des Hirns lebendige auftreten lässt, so dass eine Erregung des motorischen Nervensystems die Folge ist, die Energie als potentielle beharrt, weil eben das Bewusstsein hindernd wirkt, so dass die sonst nothwendig erfolgende motorische Erregung nicht erfolgt. Solche vom wollenden Bewusstsein gewirkte „Hemmungen“ sind treffende Belege für die Thatsächlichkeit des Wirkens der Seele auf den Leib.

Dem durch das Gegebene thatsächlich nicht unmöglich gemachten, ja sogar geforderten Gedanken des Wirkens von Seele auf Leib wie auch des Wirkens von Leib auf Seele versperrt man sich gegnerischerseits durch zwei dogmatische Voraussetzungen, die wir als nicht zurechtfertigende Vorurtheile abweisen müssen.

Die **erste** ist die, dass, „wenn der Causalbegriff benützt werden soll, die beiden Glieder ein gemeinsames Mass haben müssen“, dass also in unserem Fall „ein dem Geistigen und dem Körperlichen gemeinsamer Massstab“ bestehen müsse; „welcher Nenner,“ fragt daher der Gegner, „ist nun einem Gedanken und einer körperlichen Bewegung gemeinschaftlich, welche gemeinsame Form gilt für beide? Bis eine solche gemeinsame Form nachgewiesen wird, ist alles Reden von einer Wechselwirkung zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen wissenschaftlich besehen unberechtigt.“ [1]) Wir halten diesen „gemeinsamen Massstab“ keineswegs für geeignet, um den „Causal-

2) Höffding a. a. O. S. 69 f.

begriff wissenschaftlich berechtigter erscheinen zu lassen, denn in diesem Begriffe liegt garnichts, was auf ein „gemeinsames Mass der beiden Glieder“ als nothwendige Voraussetzung hindeutete. Der „Causalbegriff“ sagt ein nothwendiges Zusammen „beider Glieder“ im Nacheinander, eine nothwendige Folge des einen „Gliedes“, wenn das andere vorangeht, aus; ob diese „Glieder“ etwas Gemeinsames haben oder nicht, macht den im Causalbegriff liegenden Gedanken selber nicht klarer und nicht dunkler, so dass in der Thatsache der völligen Verschiedenheit von Seele und Leib kein Hinderniss gefunden werden darf, Wechselwirkung zwischen diesen anzunehmen.

Wenn Höffding diese Annahme für wissenschaftlich unberechtigt hält und meint, „so lange wir innerhalb des Körperlichen wandern, gehen wir sicher, und so lange wir innerhalb des Geistigen wandern, gehen wir sicher“: so halten wir dafür, dass er sich durch die Naturwissenschaft hat verleiten lassen, den „Causalbegriff“ oder den Begriff des Wirkens in zu eingeschränktem Sinne zu fassen, indem er etwas diesem Begriff als solchem dort „zufällig“ Anhangendes demselben als nothwendiges Merkmal beilegte. In der Naturwissenschaft haben wir allerdings einen „gemeinsamen Massstab“, nemlich die Bewegung bei der Wechselwirkung der Dinge. Aber Höffding hätte schon, wenn er das „Geistige“ betrachtet, in dem er angeblich auch „sicher geht“, weil auch hier ein „gemeinsamer Massstab“ des verschiedenen Geistigen sich biete, — er hätte hier schon stutzig werden sollen: das Gemeinsame ist hier doch nur das „Geistigsein“.

Während nun der Begriff der „Bewegung“ auf dem Gebiete des Dinglichen dazu dient, das mannigfaltige Wirken als das mannigfaltige besondere Auftreten des „Causalbegriffs“ besser zusammenzufassen und einfacher zu begreifen, so dass hier der Irrthum aufkommen konnte, dass das, was der „gemeinsame Massstab Bewegung“ für die einfachere und klarere Erkenntniss der Mannigfaltigkeit des Wirkens thatsächlich leistet, der Klarheit des allgemeinen Begriffes „Wirken“ („Causalbegriff“) geleistet werde —, so ist doch die allem Geistigen gemeinsame „Form“, das „Geistigsein“, keineswegs geartet, die Mannigfaltigkeit des hier sich zeigenden Wirkens auf eine einfachere Form zu bringen. Es nützt dieses „Gemeinsame“ für das Verständniss der Mannigfaltigkeit des Wirkens garnichts und kann daher auch nicht einmal den Irrthum, dass der „gemeinsame Masstab“ auch den allgemeinen Causalbegriff selber

klarer mache, weiter nähren. Sollte aber hinter der von Höffding geforderten „gemeinsamen Form“ sich nur der Gedanke verstecken, dass, wie auch besonders Lotze betont, nur innerhalb dessen, was „gleichen Wesens“ sei, eine Wechselwirkung bestehen könne, so können wir nur entgegnen, dass er dann eben vorausnimmt, was er beweisen will. Wo steht es denn geschrieben, dass nur Gleichartiges auf einander wirken könne? Ist es daraus zu schliessen, weil thatsächlich auch Gleichartiges (die Dinge) auf einander wirkt? Diesen Schluss wird doch Niemand für wissenschaftlich berechtigt ausgeben.

Aber dieser Schluss wird von den Gegnern dennoch gezogen; indem sie die *zweite* dogmatische Voraussetzung zu Grunde legen, dass nämlich alles Wirken einen „Uebergang“ biete; wirke Körper auf Geist oder umgekehrt, so bedeute dies ein „*Uebergehen*“ oder „*Umsetzen*“ von körperlicher „Thätigkeit“ in geistige „Thätigkeit“ oder umgekehrt. „Sobald aber verlangt wird“, heisst es dann, „dass wir uns einen Uebergang von physischen Gesetzen zu psychologischen Gesetzen oder umgekehrt vorstellen sollen, so stehen wir dem Unbegreiflichen gegenüber“. Diese Auffassung des Wirkens überhaupt ist schon an und für sich eine recht rohe; aber die Wechselwirkung von Seele und Leib verlangt garnicht ein solches „Umsetzen von körperlichem Nervenprocess in seelische Thätigkeit und umgekehrt“; der Gehirnprocess wird, wenn er seelische Wirkung ausübt, in seiner „physischen Energie“ garnicht berührt, wird auch selber nicht etwa „durch einen psychologischen Process *unterbrochen*“, sondern kann sogar zu *gleicher Zeit* „psychisch“ wirken und Energie „abgeben“ an anderes Dingconcretes; diese Doppelwirkung ist in Gleichem von dem Seelischen auszusagen: ein fröhlicher Gedanke wirkt ein lachendes Gesicht und zugleich das Auftreten einer neuen Vorstellung. Indess niemals ist von einem Uebergehen und Umsetzen körperlicher Energie in „Bewusstseinsenergie“ und umgekehrt zu reden, wenn jene Wechselwirkung ausgesprochen wird; die körperliche Energie des wirkenden Dingconcreten bleibt, wenn seine Wirkung Seelisches ist, ganz dieselbe, und sie bleibt ebenfalls dieselbe, wenn das Dingconcrete eine Wirkung des Seelischen erfährt. Ueberhaupt aber ist es misslich, von „Bewusstseinsenergie“ zu reden, weil das Wort „Energie“ hier gar zu leicht das Bewusstsein wieder als ein dem Dingwirklichen mit seiner Energie Vergleichbares ansehen lässt, also dasselbe materialisirt.

Bewusstsein und Ding müssen in ihrer völligen Verschiedenheit streng festgehalten werden; doch dieses hindert nicht, sie auf einander wirkend zu denken. Nur diejenigen, welche in beschränkter, irriger Weise das Wirken eines Concreten als ein „Uebergehen" von etwas auf ein Anderes auffassen, welche das Bedingungsein des „Wirkenden" nur als ein „Abgeben" von etwas Eigenem an ein Anderes begreifen wollen, werden sich an dem Begriff einer Wechselwirkung von Seele und Leib stossen. Aber Wirken kann ja in seinem allgemeinen Sinne nichts anderes in sich schliessen, als die nothwendige Folge zweier Erscheinungen; die Nothwendigkeit der Folge wird jedoch in Nichts geklärt oder leichter an die Hand gegeben aus dem Grunde, weil die Erscheinungen beide „Dingliches" oder beide Seelisches sind, also „Gleichartigkeit" vorliegt. Die Thatsachen selber nur haben zu entscheiden, welchem der beiden Gebiete des Seienden, dem Dinglichen und dem Seelischen, je das eine und das andere „Glied" angehöre. Es ist interessant zu beobachten, dass vielfach Psychologen, welche „eigentlich" von einer Wechselwirkung der Seele und des Leibes nichts wissen wollen, doch, ohne sich daran zu stossen, die Wirkung des Leibes auf das Seelische hinnehmen, von den Reizen sprechen, durch welche Empfindungen hervorgerufen werden u. A.; erst wenn das Capitel von der Wirkung der Seele auf den Leib an die Reihe kommt, tauchen wieder die schwierigen Gedanken, welche ihnen die Wechselwirkung von Seele und Leib verursacht, auf.

§ 17.

Das Zusammen von Seele und Leib.

Wechselwirkung zwischen Seele und Dingwirklichem besteht thatsächlich nur zwischen der Seele und einem einzelnen Dinge, dem „Leibe"; das Bedingtsein der Seele durch anderes Dingwirkliches und umgekehrt ist stets ein mittelbares, vermittelt durch den Leib, welcher mit dem anderen Dingwirklichen in Wechselwirkung steht.

Diese Wechselwirkung zwischen Seele und Leib begründet das eigenartige Zusammen von Seele und Leib, das zwar ebensowenig, wie das Zusammen zweier in Wechselwirkung stehender Dinge, eine begriffliche Einheit bildet, aber doch ein engeres Zusammen als jenes ist, insofern einerseits der bestimmte Leib die nothwendige

Bedingung für die bestimmte Seele in ihrem Gegebensein überhaupt bedeutet und andrerseits die Seele mit anderem Wirklichen nur durch den bestimmten Leib in Verkehr steht: was die Seele so zum Ausdruck bringt, dass sie dieses Ding „ihren" Leib nennt, indem sie es dadurch aus dem übrigen Dingwirklichen heraushebt und ihr eigenartiges Zusammen mit ihm kennzeichnet.

Weil aber nicht auch die Seele die nothwendige Bedingung für das Gegegebensein überhaupt des Leibes ist, indem dieser zu bestimmten Zeiten (Ohnmacht, traumloser Schlaf) auch ohne die Seele sein kann, so ist dieses Zusammen schon desshalb keine begriffliche Einheit, sondern ein nur einseitig bedingtes Zusammen, das aber, wenn es besteht, eben in der Wechselwirkung der beiden Concreten besteht; räumliches Aneinander von Seele und Leib jedoch ist für diese Wechselwirkung, etwa nach Massgabe derjenigen von Ding zu Ding, nicht annehmbar, weil es dem Begriffe der Seele als Bewusstsein, also als unräumlichem Concreten widerspricht.

Das eigenartige Zusammen von Seele und Leib, demzufolge die Seele diesen Leib von dem anderen, ihr bewussten (2) Dingwirklichen als ein noch in besonderer Weise „zu ihr Gehöriges" unterscheidet, bringt es mit sich, dass im Sprachgebrauch das Wort „ich" in einem doppelten Sinne sich findet 1) = Seele oder concretes Bewusstsein, 2) = Seele und Leib; im letzteren Sinne sprechen wir dann auch nicht nur von „unsrem" Leibe, sondern auch von „unsrer" Seele.

Dieser Doppelsinn des „ich" hat der materialistischen Verirrung Vorschub geleistet, dass Bestimmungen, welche zwar für das „ich" = das Zusammen von Seele und Leib gelten, aber den Rechtsgrund ihrer Geltung nur in dem Concreten, Leib genannt, finden können, schlechtweg auf das „ich" = Seele oder Bewusstsein bezogen werden, so besonders die Ortsbestimmtheit, sowie der Gegensatz „in mir — ausser mir", „Innenwelt — Aussenwelt".

Jede Wechselwirkung setzt das zugleich Gegebensein zweier **Concreten** voraus: diese Voraussetzung erfüllen Seele und wirk-

liches Ding; damit ist aber nur die allgemeine Möglichkeit ihrer Wechselwirkung ausgesprochen. Thatsächlich steht nicht jede Seele zu jeglichem zugleich gegebenen wirklichen Dinge in diesem Verhältniss, sondern immer nur die eine Seele zu dem einen Dinge, einem bestimmten Leibe, oder, genauer, zu einem bestimmten Ding-Individuum „Gehirn". Dass dieses wiederum aus vielen Ding-Individuen „Zellen" als seinen Theildingen besteht, und dass die Seele zu mehreren dieser Theildinge zugleich in jenem Verhältniss stehen kann, soll hier gleich hervorgehoben werden: doch streitet dies nicht gegen den Satz, dass eine bestimmte Seele nur zu einem bestimmten Gehirn in Wechselwirkung stehe, nicht aber auch zu einem anderen Gehirn oder Leibe.

Das Wechselwirken ist ein besonderer Fall des Bedingungseins von Concretem für die eintretende Veränderung eines anderen überhaupt; keineswegs alles sogenannte Wirken ist an das Zugleichgegebensein des Wirkenden und des sich verändernden anderen Concreten geknüpft. Die von einem entfernten Sterne ausgehende Aetherbewegung trifft heute unser Auge und wir haben eine Lichtempfindung, während der Stern selber schon aufgehört haben kann zu bestehen, die Lichtempfindung aber heisst seine „Wirkung". Von einem Vorfahren ist unfruchtbares Land zuerst bearbeitet und in den Zustand gesetzt, es zu bebauen, der Nachkomme besitzt jetzt ein fruchtbringendes Land, während der Vorfahr längst dahin ist; dieser fruchtbare Zustand aber heisst seine „Wirkuug", ist von ihm bedingt.

Wir unterscheiden eben zwischen mittelbarer und unmittelbarer Bedingung, zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wirken. Das Concrete nun, sofern es unmittelbar wirkt, wird auch seinerseits von dem Concreten, an dem die unmittelbare Wirkung auftritt, wiederum unmittelbar bedingt, es findet in diesem Falle eben stets Wechselwirkung statt. So steht es auch bei Seele und Leib: ein gegenseitiges sich Bedingen zeigen die zugleich gegebenen Concreten in Betreff gewisser Veränderungen und bilden so ein bestimmtes, in dieser Wechselwirkung sich darstellendes und begründetes Zusammen, dessen Eigenartigkeit bemerkenswerth ist.

Denn dieses Zusammen ist nicht das der begrifflichen Einheit, wie es z. B. Farbe und Gestalt in der Augenblickseinheit des Dinges bieten, die sich gegenseitig bedingen in ihrem Gegebensein überhaupt, sodass die eine nicht ohne die andere gegeben sein kann,

ein Bedingen, das nicht ein Wirken (Bedingung einer Veränderung sein) ist, und eine Gegenseitigkeit, die nur bei allgemeinem Abstracten sich findet, daher das Zusammen auch eben begriffliche Einheit heisst. Weil das Zusammen von Seele und Leib ein Zusammen von besonderem Concreten ist, so kann von einer Nothwendigkeit, die nur allgemeines Abstractes verbindet, nicht die Rede sein; die Möglichkeit, dass dieser Leib auch ohne diese Seele und andrerseits diese Seele auch ohne diesen Leib gegeben sei, muss, sobald wir sie nur als die zwei in Wechselwirkung stehenden Concreten begreifen, daher aufrecht erhalten bleiben. Ebenso wie wir das Zusammen zweier in Wechselwirkung stehender Dingconcreten nicht als begriffliche Einheit fassen können und die Möglichkeit, dass das eine auch ohne das andere gegeben sei, zugestehen müssen.

Die Spinozisten freilich, denen Seele und Leib Abstractes sind, machen aus dem Zusammen eine begriffliche Einheit und stellen die Grundformel auf: ohne Seele kein Leib und ohne Leib keine Seele. Die unentbehrliche Stütze dieser Formel ist das Wort „unbewusste (!) Seele"; da uns dieses Wort ein leeres ist, so fällt für uns auch die Formel ausser Betracht, dies aber nicht in dem Sinne, dass wir etwa nun die gegensätzliche Formel: „es giebt Leib ohne Seele und Seele ohne Leib" an die Stelle setzten, sondern unser Widerspruch richtet sich nur gegen die erste Hälfte jener Formel: „ohne Seele kein Leib."

Denn den Satz „ohne Leib keine Seele" unterschreiben wir, weil er die treue Darstellung des thatsächlich Gegebenen ist, weil wir, da wir ja allein mit demselben als unmittelbar Gegebenem arbeiten können und das Gegebensein der Seele überhaupt ohne das des Leibes garnicht zu fassen wissen. Aber die Thatsache, dass das Gegebensein des Leibes die voraufgehende Bedingung für das Gegebensein des Seelischen überhaupt ist, da er ist, bevor Seele oder concretes Bewusstsein ist, da er ist, auch wenn dieses nicht ist, lässt den Satz „ohne Seele kein Leib" nicht zu; wir können, ohne dem Gegebenen Gewalt anzuthun, nicht behaupten, dass die Seele die Bedingung des Gegebenseins des Leibes überhaupt sei: eben desswegen ist auch nicht die Rede davon, dass das Zusammen von Leib und Seele eine begriffliche Einheit bilde.

Allerdings bildet das Zusammen der Seele und des Leibes — und darin unterscheidet es sich von dem zweier Dingconcreten — ein nothwendiges Zusammen, aber es ist nicht, wie in der begriff-

lichen Einheit, ein gegenseitig, sondern nur ein einseitig bedingtes, insofern der bestimmte Leib das Gegebensein der Seele, nicht aber diese das Gegebensein des Leibes überhaupt bedingt.

Dieser Unterschied gegenüber dem Zusammen zweier Dingconcreten, die selbst in ihrem Gegebensein überhaupt nicht einmal jene einseitige Abhängigkeit aufweisen, macht sich in der Wechselwirkung derartig geltend, dass, während sie zwischen Dingconcreten als gleichzeitiges gegenseitiges Wirken besteht, Seele und Leib gegenseitiges Wirken im Nacheinander bieten. Wollte man das Wort „Wechselwirkung“ auf das gleichzeitige gegenseitige Wirken beschränken, so müsste für die eigenartige Gegenseitigkeit des Wirkens von Seele und Leib ein andres Wort gewählt werden; indess ist die Nothwendigkeit dieser Beschränkung nicht ersichtlich, wesshalb wir das Wort „Wechselwirkung“ für das wechselnde Wirken von Leib und Seele auf einander beibehalten.

Die Möglichkeit dieser Wechselwirkung setzt aber immer jenes Wirken des Leibes, welches die nothwendige Bedingung für das Gegebensein der Seele überhaupt bleibt, schon voraus; Zusammen von Seele und Leib, das sich einzig in dieser Wechselwirkung darstellt, ist also nur auf Grund dieses Leibes überhaupt da.

Die Folge dieses Zusammens andrerseits ist, dass die Seele, wann immer sie wirkende ist, unmittelbar dieses nur für den bestimmten Leib sein kann, und nur mittelbar für anderes Wirkliche, nemlich vermittelst seines Wirkens auf den Leib, der als veränderter dann unmittelbar das andere Wirkliche bedingt; und dass ferner anderes Wirkliche auch seinerseits nur mittelbar wirken kann auf die Seele, nemlich vermittelst seines Wirkens auf den Leib, der als veränderter wiederum unmittelbar das Seelische bedingt. Auch in diesem Sinne findet sich also die Seele „an den Leib gebunden“, wie es in Ansehung ihres Gegebenseins überhaupt ja schon festgestellt wurde.

So geschieht es, dass die Seele sowohl immer mit dem bestimmten Leibe sich zusammen findet, als auch diesen Leib als das unentbehrliche „Werkzeug“ ihres Wirkens auf das übrige Wirkliche und als den unentbehrlichen „Mittler“ zwischen der wirkenden übrigen Welt und sich erfährt: das hat zur Folge, dass die Seele diesen Leib „ihren“ Leib nennt, der noch in anderer Weise zu ihr gehört als das andere Wirkliche, dessen sie sich bewusst ist, und

dass sie ihn klar unterscheidet als dieses besondere werthvolle Individuum von den übrigen der Dingwirklichkeit.

Das Zusammen von Seele und Leib, sagten wir, sei ein eigenartiges, vom Zusammen zweier auf einander wirkender Dinge verschiedenes: dies zeigt sich auch darin, dass jenem die Bedingung, welche diesem nöthig ist, fehlt, nemlich das Aneinander im Raume. Seele und Leib können ein solches Aneinander nicht aufweisen, weil erstere eben Bewusstsein ist. also nicht Räumliches, nicht im Raum gegeben sein kann. An Stelle jener Bedingung tritt hier der wirkende bestimmte Leib, insofern er die Bedingung für das Gegebensein der Seele überhaupt ist; auf dieser Bedingung, auf ihr aber auch allein, steht das Zusammen von Seele und Leib, welches selber nichts anderes ist, denn die Wechselwirkung im Nacheinander von den zugleich gegebenen Concreten Seele und Leib.

Dies ist der Unterschied zwischen der Wechselwirkung von Dingen unter einander sowie ihrem Zusammen und derjenigen von Leib und Seele und deren Zusammen: die Dinge stehen zu einander in Wechselwirkung, weil sie zusammen sind (sich berühren), Leib und Seele aber sind zusammen, weil sie in Wechselwirkung zu einander stehen. Diesen Unterschied haben diejenigen nicht erkannt, welche nach Massgabe der Wechselwirkung in der Dingwirklichkeit die Wechselwirkung von Leib und Seele verstehen wollen und daher das Zusammen von Leib und Seele meinen vorher schon klar machen zu können, ohne erst den Begriff der Wechselwirkung hereinzunehmen, wie ein Zusammen der wechselwirkenden Dinge ohne diesen Begriff ja allerdings zu verstehen ist schon durch den Begriff „Berührung". Sie sehen sich damit aber ins materialistische Fahrwasser gezogen und fassen nun auch das Zusammen von Leib und Seele als Berührung und diese Berührung eben als die nothwendige Voraussetzung auch dieser Wechselwirkung: man sehe nur auf die Herbartianer und wird es bestätigt finden. Wollen wir alle materialistische Dichtung auch in dieser Sache fernhalten, so bleiben wir dabei: das Zusammen von Leib und Seele ist nur zu verstehen und ist nichts anderes als die Wechselwirkung von Leib und Seele.

Die anfangs noch gesetzte Möglichkeit, dass Seele ohne Leib Gegebenes sei, musste wegfallen, weil wir im Gegebenen überhaupt, das uns allein Aufschluss bringen kann, den Leib als Bedingung

für das Gegebensein der Seele antreffen. Dies ist jedoch nicht im spinozistischen Sinne zu fassen, weshalb auch der Satz „kein Leib ohne Seele" von uns verworfen ist, für den wir vielmehr den andern einsetzen „Leib kann mit Seele zusammen sein"; bald ist der Leib allein, bald mit Seele zusammen, aber Seele oder Bewusstsein ist immer nur mit Leib zusammen da.

Die Thatsachen bieten uns den Leib als eine ununterbrochene Zeitreihe von Augenblickseinheiten; er ist von Anfang seines Daseins bis zu dessen Ende in jedem denkbaren Augenblicke dieses so begrenzten Zeitraums da, er erfüllt somit als Dingconcretes „das Gesetz der Continuität". Nicht das Gleiche lehren uns die Thatsachen von dem concreten Bewusstsein; es tritt auf, verschwindet, tritt wieder auf u. s. f., sein Dasein ist ein vielfach unterbrochenes. Diese Thatsache ist es gewesen, welche vielfach Psychologen bewogen hat, entweder das Bewusstsein als Concretes fahren zu lassen, weil sie nach Massgabe des Dinges in den Begriff des concreten Individuums überhaupt „das Gesetz der Continuität" als unentbehrliches Merkmal hineinlegen, oder aber „Bewusstsein" als eigentliches Wesen alles Seelengegebenen fahren zu lassen, um auf diese Weise dem Seelengegebenen selber „das Gesetz der Continuität" zu retten.

So halten die Neumaterialisten dafür, Seele sei allerdings Bewusstsein, aber doch, weil eben letzteres keine „Continuität" zeige, nicht Concretes, sondern eine auftretende und verschwindende und wieder auftretende Bestimmtheit des Hirns, vergleichbar dem Leuchten einer Lampe, die angezündet und ausgelöscht und wieder angezündet wird. Die Spiritualisten fassen Bewusstsein selber ebenfalls nicht als Concretes, sondern als eine kommende und gehende Bestimmtheit, aber freilich nicht des Gehirns, sondern eines erdichteten Seelendinges, d. i. eines Concreten, welches eben als Ding dem „Gesetze der Continuität" Genüge thut, welches auch da ist, wenn gleich „Bewusstsein", die angebliche und bloss zufällige Bestimmtheit der Seele, nicht da ist.

Die Spinozisten endlich beugen sich gleichfalls vor dem Gesetze der Continuität und flicken in die Lücken des Bewusstseins unbewusstes (1) Seelenleben. Sie unterscheiden sich zwar vorteilhaft von den andern beiden dadurch, dass sie das Bewusstsein nicht an ein wirkliches Ding oder an ein als Ding gedachtes Concretes (Seelending) anhängen wie einen zeitweiligen Schmuck; aber, wie jene, sehen sie doch ebenfalls das „discontinuirliche" Bewusstsein

klarer mache, weiter nähren. Sollte aber hinter der von Höffding geforderten „gemeinsamen Form“ sich nur der Gedanke verstecken, dass, wie auch besonders Lotze betont, nur innerhalb dessen, was „gleichen Wesens“ sei, eine Wechselwirkung bestehen könne, so können wir nur entgegnen, dass er dann eben vorausnimmt, was er beweisen will. Wo steht es denn geschrieben, dass nur Gleichartiges auf einander wirken könne? Ist es daraus zu schliessen, weil thatsächlich auch Gleichartiges (die Dinge) auf einander wirkt? Diesen Schluss wird doch Niemand für wissenschaftlich berechtigt ausgeben.

Aber dieser Schluss wird von den Gegnern dennoch gezogen; indem sie die zweite dogmatische Voraussetzung zu Grunde legen, dass nemlich alles Wirken einen „Uebergang“ biete; wirke Körper auf Geist oder umgekehrt, so bedeute dies ein „Uebergehen“ oder „Umsetzen“ von körperlicher „Thätigkeit“ in geistige „Thätigkeit“ oder umgekehrt. „Sobald aber verlangt wird“, heisst es dann, „dass wir uns einen Uebergang von physischen Gesetzen zu psychologischen Gesetzen oder umgekehrt vorstellen sollen, so stehen wir dem Unbegreiflichen gegenüber“. Diese Auffassung des Wirkens überhaupt ist schon an und für sich eine recht rohe; aber die Wechselwirkung von Seele und Leib verlangt garnicht ein solches „Umsetzen von körperlichem Nervenprocess in seelische Thätigkeit und umgekehrt“; der Gehirnprocess wird, wenn er seelische Wirkung ausübt, in seiner „physischen Energie“ garnicht berührt, wird auch selber nicht etwa „durch einen psychologischen Process unterbrochen“, sondern kann sogar zu gleicher Zeit „psychisch“ wirken und Energie „abgeben“ an anderes Dingconcretes; diese Doppelwirkung ist in Gleichem von dem Seelischen auszusagen: ein fröhlicher Gedanke wirkt ein lachendes Gesicht und zugleich das Auftreten einer neuen Vorstellung. Indess niemals ist von einem Uebergehen und Umsetzen körperlicher Energie in „Bewusstseinsenergie“ und umgekehrt zu reden, wenn jene Wechselwirkung ausgesprochen wird; die körperliche Energie des wirkenden Dingconcreten bleibt, wenn seine Wirkung Seelisches ist, ganz dieselbe, und sie bleibt ebenfalls dieselbe, wenn das Dingconcrete eine Wirkung des Seelischen erfährt. Ueberhaupt aber ist es misslich, von „Bewusstseinsenergie“ zu reden, weil das Wort „Energie“ hier gar zu leicht das Bewusstsein wieder als ein dem Dingwirklichen mit seiner Energie Vergleichbares ansehen lässt, also dasselbe materialisirt.

Bewusstsein und Ding müssen in ihrer völligen Verschiedenheit streng festgehalten werden; doch dieses hindert nicht, sie auf einander wirkend zu denken. Nur diejenigen, welche in beschränkter, irriger Weise das Wirken eines Concreten als ein „Uebergehen" von etwas auf ein Anderes auffassen, welche das Bedingungsein des „Wirkenden" nur als ein „Abgeben" von etwas Eigenem an ein Anderes begreifen wollen, werden sich an dem Begriff einer Wechselwirkung von Seele und Leib stossen. Aber Wirken kann ja in seinem allgemeinen Sinne nichts anderes in sich schliessen, als die nothwendige Folge zweier Erscheinungen; die Nothwendigkeit der Folge wird jedoch in Nichts geklärt oder leichter an die Hand gegeben aus dem Grunde, weil die Erscheinungen beide „Dingliches" oder beide Seelisches sind, also „Gleichartigkeit" vorliegt. Die Thatsachen selber nur haben zu entscheiden, welchem der beiden Gebiete des Seienden, dem Dinglichen und dem Seelischen, je das eine und das andere „Glied" angehöre. Es ist interessant zu beobachten, dass vielfach Psychologen, welche „eigentlich" von einer Wechselwirkung der Seele und des Leibes nichts wissen wollen, doch, ohne sich daran zu stossen, die Wirkung des Leibes auf das Seelische hinnehmen, von den Reizen sprechen, durch welche Empfindungen hervorgerufen werden u. A.; erst wenn das Capitel von der Wirkung der Seele auf den Leib an die Reihe kommt, tauchen wieder die schwierigen Gedanken, welche ihnen die Wechselwirkung von Seele und Leib verursacht, auf.

§ 17.
Das Zusammen von Seele und Leib.

Wechselwirkung zwischen Seele und Dingwirklichem besteht thatsächlich nur zwischen der Seele und einem einzelnen Dinge, dem „Leibe"; das Bedingtsein der Seele durch anderes Dingwirkliches und umgekehrt ist stets ein mittelbares, vermittelt durch den Leib, welcher mit dem anderen Dingwirklichen in Wechselwirkung steht.

Diese Wechselwirkung zwischen Seele und Leib begründet das eigenartige Zusammen von Seele und Leib, das zwar ebensowenig, wie das Zusammen zweier in Wechselwirkung stehender Dinge, eine begriffliche Einheit bildet, aber doch ein engeres Zusammen als jenes ist, insofern einerseits der bestimmte Leib die nothwendige

wiederum fehlt. Auf diese schöpferische Leistung des Gehirns, welches sich eine ganz neue Bestimmtheit „Bewusstsein" zulegt, spielt sich auch in der That der Neumaterialismus hinaus.

Wir stehen nun zu der Auffassung des Bewusstseins, wie sie vom Neumaterialismus vertreten wird, insoweit, als er an dem scheinbaren „Mangel" oder der Lücke, welche gegenüber dem Dingdasein das Bewusstsein mit seiner unterbrochenen Zeitlinie zeigt, keinen Anstoss nimmt und keinen Anlass findet, dem Bewusstsein ein unbewusstes Seelenleben als Lückenbüsser beizugeben: aber wir widersprechen der Ansicht, dass Bewusstsein Bestimmtheit eines Concreten sei und als solche widerspruchslos gedacht werden könne.

Wir stehen ferner auch zu der Meinung, welche das der neumaterialistischen Schöpfungstheorie zu Grunde liegende Thatsächliche wiedergiebt, dass bestimmte Hirnzustände die Bedingung oder notwendige Voraussetzung für das Eintreten bestimmter „Bewusstseinszustände" seien, aber wir finden im Gegebenen „Bewusstsein" mehr als diese Zustände, nemlich die Bewusstseinseinheit, welche in der Schöpfungstheorie des Neumaterialismus garnicht berührt wird. Diese concrete Bewusstseinheit oder das veränderliche Bewusstsein, von dem ja auch sogar die Neumaterialisten reden, lässt sich nun einmal nicht leugnen; sie aber steht nicht unter dem „Gesetze der Continuität", denn sie weist kein ununterbrochenes Nacheinander ihrer Augenblickseinheiten auf. Und doch ist sie concrete Einheit, dessen Zeitglieder festzustellen sind; freilich keine concrete Dingeinheit, diese hat ja zu ihrer Bedingung das ununterbrochene Nacheinander ihrer Zeitglieder. Die concrete Bewusstseinseinheit aber gründet sich auch schon hinreichend auf das unmittelbar gegebene Subjectsmoment ihrer Glieder; dasselbige Bewusstseinssubject ist das einheitstiftende Moment des concreten Bewusstseins, und es bedarf dazu nicht der „Continuität" seiner Augenblickseinheiten; ob diese da ist oder nicht, bleibt für die Einheit dieses Concreten gleichgültig.

Die Wichtigkeit des Subjectsmomentes für das Wesen des Concreten „Seele oder Bewusstsein" tritt auch hier wieder deutlich vor Augen; wer es übersieht, wird den Begriff des veränderlichen Bewusstseins, das jetzt ist und später nicht ist, um noch später wiederum zu sein, garnicht widerspruchslos fassen können. In dem in den verschiedenen Augenblickseinheiten selbigen Bewusstseinssubjecte aber haben wir Alles, was wir brauchen, um die concrete

Einheit des Bewusstseins auch trotz der „Unterbrechung des Bewusstseins“ klar zu machen, denn die Selbigkeit des Bewusstseinssubjectes als Momentes der verschiedenen (gleichviel ob zeitlich aneinander gegebenen oder nicht) Bewusstseinsaugenblicke führt mit sich das Bewusstsein dieser Selbigkeit; die concrete Einheit „Bewusstsein“ ist also eine uns unmittelbar gegebene und als solche allem Zweifel von vorneherein entzogen.

Die unbestreitbare, einem Jeden vorliegende Thatsache der Selbigkeit des Bewusstseinssubjectes macht es uns möglich, das Bewusstsein, obwohl es offenbar dem Gesetze der Continuität sich nicht fügt, doch als ein Concretes, als veränderliches Bewusstseinsindividuum zu begreifen. „Undenkbar“ wird dies Bewusstseinsconcrete nur dem scheinen, welcher das Subjectsmoment als nothwendiges „Stück“ des Bewusstseins überhaupt einfach bei Seite liegen lässt, and nunmehr freilich concrete Einheit, wann immer sie sich biete, als ununterbrochene Reihe von Augenblicken fordern muss d. h. als Dingeinheit. Bewusstsein ohne Unterbrechung kennen wir im Gegebenen nicht; ist also nur diejenige Summe von Augenblickseinheiten, welche keine Unterbrechung zeigt, concrete Einheit, so kann allerdings nur das Ding für ein Concretes und muss „Bewusstsein“ für ein Abstractes angesehn werden.

Obwohl das Gesetz der Continuität aber auf das Bewusstseinsconcrete keine Anwendung hat, so ist damit doch nicht gesagt, dass es im Begriffe dieses Concreten liege, völlige „Continuität“ unter keinen Umständen zeigen zu können; vielmehr darf die Möglichkeit eines Bewusstseins, welches im ununterbrochenen Nacheinander alle seine Augenblickseinheiten bietet, nicht geleugnet werden. Andererseits dürfen wir behaupten, dass die Seele, welche Gegenstand unserer Psychologie ist, die ununterbrochene Reihe ihrer Augenblickseinheiten nicht aufweise. Steht nun diese Seele als concrete Einheit ausser dem Gesetz der Continuität, so können wir keinen Anstoss daran nehmen, dass dieselbe, die in einem bestimmten Augenblicke ist, nun im nächsten Augenblicke nicht nur nicht so, sondern überhaupt nicht ist, und ebenso in dem vorhergehenden Augenblicke nicht nur nicht so, sondern überhaupt nicht war; denn nur das „Gesetz der Continuität“ zwingt uns, für jeden Augenblick des unter ihm stehenden Concreten einen vorhergehenden und einen folgenden zu setzen, welche ihrem Inhalte nach mit jenem zwar nicht gleich, aber doch nur in der Besonderheit der räum-

lichen und qualitativen Bestimmtheit verschieden, in der Gattung jedoch dasselbe sind. Doch müssen wir dabei in Betreff des Bewusstseinsconcreten bemerken, dass, obwohl die Seele dem Gesetze der Continuität nicht untersteht, darum nicht etwa ausgeschlossen ist, dass ihre einzelnen Augenblicke nicht nur in dem Subjectsmoment, sondern auch in allen Gattungsmomenten der Bewusstseinsbestimmtheit dasselbe und nur in deren Besonderheit verschieden sein müssen.

Das unmittelbar gegebene concrete Bewusstsein nennen wir „ich"; dessen Bewusstseinsbestimmtheit ist nur von „meinem" Leibe unmittelbar bedingt und dessen Wirken geht unmittelbar auch nur auf „meinen" Leib.

Dieser Leib ist es, welcher seinerseits alles Bedingtsein des Bewusstseins durch das die Umgebung des Leibes bildende übrige Dingwirkliche, sowie alles Wirken des Bewusstseins auf das übrige Dingwirkliche vermittelt. Diese doppelte Rolle des Vermittlers, welche dem Leibe zukommt, lässt um so mehr das innige Zusammen der beiden Concreten Seele und Leib hervortreten.

Das in Wechselwirkung innige Zusammen von Seele und Leib, durch welches dieser in besonderer Weise gegenüber allem andern Dingwirklichen für die Seele als „zu ihr gehörig" herausgestellt ist und Werth hat, ist der Anlass, dass dasselbe Wort, „ich", mit dem das unmittelbar gegebene concrete Bewusstsein bezeichnet wird, auch für jenes Zusammen gebraucht wird.

Gegen diesen Sprachgebrauch soll nichts gesagt werden, wenn der Doppelsinn des Wortes „ich", 1, = Seele oder concretes Bewusstsein, 2, = Seele und Leib oder = Mensch, stets beachtet wird und im einzelnen Fall keine Verwechselung, die vielfach Verwirrung stiftet, geschieht.

Zuvor sei darauf hingewiesen, dass das Wort „ich", weil ich = Seele Ein Concretes ist, leicht dazu verführt, ich = Mensch als Ein Concretes aufzufassen und Seele und Leib für die Theilstücke anzusehen, ähnlich wie Ein Dingconcretes, das in der That aus Theildingen besteht. Die Rede „der Mensch besteht aus Leib und Seele" hat allerdings ihren guten Sinn, aber sie ist doch falsch verstanden, wenn sie nach Massgabe des aus zwei Theildingen bestehenden Dinges gefasst wird. Denn die beiden Concreten (Seele und Leib) des ich-Menschen haben nicht, wie die Theildinge, Gemeinsames aufzuweisen

und im Besonderen nicht ein und dasselbe Gesetz ihrer Veränderlichkeit; da sie gänzlich Verschiedenartiges sind, muss eben auch das Gesetz ihrer Veränderlichkeit gänzlich verschieden sein. Man darf also niemals vergessen, dass die beiden Concreten, aus denen ich-Mensch besteht, in des Wortes strengster Bedeutung besondere Concrete sind, die desshalb nicht Ein Concretes zusammen bilden können.

Vor Allem wichtig ist es nun, sich klar zu machen, wie weit die Aussagen von ich-Mensch und ich-Seele sich decken können.

Ohne Weiteres leuchtet ein, dass alle Urtheile, welche von dem ich-Seele gelten, natürlich auch von ich-Mensch ausgesagt werden dürfen; so sprechen wir mit Recht von dem Menschen, welcher denkt, fühlt und will, aber wir wissen auch, dass diese Aussagen allein begründet sind in dem Concreten „Seele", welches zu dem eigenartigen Zusammen „ich-Mensch" gehört, und dass hierbei das andre Concrete „Leib" garnicht mit in Frage kommt. Wenn der Sprachgebrauch das Auge sehen, das Ohr hören lässt, so muss dies Bedenken erwecken, denn obwohl Auge und Ohr zum Menschen gehören und als Sinnesorgane das Sehen und Hören des Menschen oder, genauer gesprochen, der Seele bedingen, so kann doch diesen Leibestheilen (Dinglichem) selber nicht Bewusstseinsbestimmtheit, wie es Sehen und Hören eben sind, zugelegt werden.

Andrerseits lassen sich aber nicht alle Aussagen von ich-Mensch auf ich-Seele übertragen; denn diejenigen, welche von ich-Mensch gelten, insofern im eigentlichen Sinn der Leib gemeint wird und der eigentliche Grund der Aussagen ist, dürfen wir nicht auf das vom Leibe gänzlich verschiedene Bewusstsein oder die Seele anwenden. Zwar lässt sich, anstatt „die Nase blutet, die Haut schwitzt" sagen „ich blute, ich schwitze", wobei aber doch immer ich-Mensch, nicht jedoch ich-Seele zu verstehen ist. Es wird auch wohl Niemand behaupten, dass die Seele schwitze u. Ae; aber was in Betreff dieser Bestimmungen des Leibes als selbstverständlich gilt, nemlich dass sie von der Seele fernzuhalten seien, das wird in Betreff andrer Bestimmungen, die ebenso zweifelsohne gleichfalls nur dem Leibe zukommen können, vielfach vergessen und auf die Seele angewandt.

Wie viele giebt es, welche die Ortsbestimmtheit, die dem ich-Menschen, kraft seines Leibes, zukommt, ohne Scheu auch der Seele beilegen! Wie viele giebt es, welche in voller Ueberzeugung aussprechen: „wenn eine Seele ist, so muss sie auch irgendwo

sein". Wollen sie nicht Materialisten sein, so wissen sie eben nicht, was sie thun, wenn sie der Seele einen Ort ihres Seins abverlangen.

Ist Seele Bewusstsein, also kein Ding, also kein Räumliches oder Bestimmtheit des raumgegebenen Concreten, so kann sie auch keinen Ort haben; wer Ernst macht mit seinem Immaterialismus in der Psychologie, der muss zu dem Satze stehen: die Seele ist, aber sie ist nirgends. Ich (Mensch) zwar bin hier, an diesem Ort, den jetzt mein Leib einnimmt, ich (Seele) aber bin nicht hier, freilich auch nicht dort oder anderswo, denn ich (Seele) bin Bewusstsein und daher nirgends. Gegen diese Ortslosigkeit braucht allerdings noch garnicht gesündigt zu sein in dem Worte: „ich denke jetzt hier am Pulte"; wenn das „ich" eben auch das Zusammen von Seele und Leib bedeutet, dann heisst jenes Wort eben: „dieser Mensch ist dem Leibe nach hier und die Seele, welche mit diesem Leibe zusammen ist, denkt, nicht aber kann damit gesagt sein dürfen, dass das Denken der Seele hier am Pulte sei.

Indem wir die Ortslosigkeit der Seele betonen, heben wir natürlich weder die Wechselwirkung noch das in ihr eben bestehende Zusammen von Seele und Leib auf. Wir haben uns nur zu hüten, in dieses Zusammen den Begriff des räumlichen Aneinander hinein- und denselben Begriff wiederum der Wechselwirkung als Bedingung ihrer Möglichkeit unterzulegen, weil wir damit ich-Seele materialisiren. Endlich wird durch die Ortslosigkeit der Seele nicht an der Thatsache gerührt, dass der bestimmte, an einem besonderen Orte befindliche Leib, die Bedingung für das Gegebensein dieser Seele überhaupt ist, und nur das soll festgehalten werden, dass das so bedingte Seelenwesen selber nicht irgendwo, daher auch nicht in diesem Leibe sei.

Worte wie „die Seele ist im Leibe" u. A. sind daher zu verurtheilen; und auch solche, die von der „Seele im Menschen" reden, sind nicht unbedenklich, weil auch sie gar leicht die Seele wiederum im menschlichen Leibe suchen lassen. Beide sind ja sehr gebräuchlich, und unterstützen ein anderes irreführendes Wort, welches von dem, was in mir-Seele ist, im Gegensatz zu dem, was ausser mir-Seele ist, redet, und bei welchem der Doppelsinn des „ich" wieder die verführerische Rolle spielt.

Das „in mir" hat guten Sinn, wenn es bedeutet „in mir-Mensch", genauer, „in meinem Leibe"; hier wird das „in mir" eingeschlossen von der Haut des Leibes, welche die Grenzscheide bildet, da jenseits

ihrer das „ausser mir-Mensch“ liegt; jenes ist „mein Inneres“ oder das zu meinem Leibe Gehörige, dieses das fremde „Aeussere“ oder das ausser meinem Leibe Gegebene der Dingwirklichkeit. Diesem „in mir“ tritt aber unter Beihülfe des „Seele im Leibe“, welches der Vorstellung des „Dinges im Dinge“ ruft, ein anderes „in mir“ zur Seite, indem nun „ich-Seele“ nach Massgabe des „ich-Mensch“ behandelt wird. Jetzt heisst das „in mir“ so viel als „zu dieser Seele gehörig“, und das ihm entgegenstehende „ausser mir“ heisst „nicht zu dieser Seele gehörig“. Diesen Doppelsinn des „in mir“ sowie des „ausser mir“ wird man trotz alledem auch noch bestehen lassen können, wenn man vor den Verwechselungen nur sicher ist.

Nun aber pflegt es zu geschehen, dass man von den zwei verschiedenen Gegensätzen je ein Glied nimmt und diese beiden wieder in angeblichen Gegensatz stellt: „in mir (= Seele) — ausser mir (= Mensch)“ oder „Innenwelt — Aussenwelt“ oder „mein Inneres — die Aussenwelt“; dieser Gegensatz aber ist ein durchaus irriger, denn wir haben gefunden, dass die „Aussenwelt“ d. h. das ausser dem Leibe gegebene Dingwirkliche auch zugleich „Innenwelt“ d. h. zur Seele Gehöriges sein kann, indem es von ihr gewusst ist, so dass der angebliche Gegensatz also thatsächlich nicht besteht. Man kann ihn, wie wir wissen, nur aufrecht halten, indem Seele nach Massgabe eines Dinges begriffen, also materialisirt wird, in diesem Falle hat man sich dann aber die Möglichkeit, zu begreifen, dass die Seele die andere Dingwirklichkeit habe d. h. wisse, gründlichst versperrt. In merkwürdig verschobener Weise sehen wir diesen Gegensatz bei den Spinozisten auftreten, wenn sie von der Seele und dem Leibe als der inneren und äusseren Einheit des Menschen reden; Seele sei der Mensch von Innen gesehen, Leib sei er von Aussen gesehen; auch der so zurechtgerückte Gegensatz wurzelt augenscheinlich in der materialistischen Auffassung; dazu aber behauptet er, dass ein und dasselbe Concrete, also ein und dieselbe Einheit (Mensch) doch zugleich zwei Einheiten, die sogenannte äussere und die innere, sei, was nicht zu fassen ist, weil es ein Widerspruch in sich selbst bleibt.

Um jenes sich leicht einschleichenden irrigen Gegensatzes willen halten wir es für zweckmässig, den psychologischen Gegensatz des „in mir“ und „ausser mir“ in anderen, nicht irreführenden Worten auszudrücken und jene Redewendungen bei Seite zu lassen, damit man

der Gefahr, in die materialistische Auffassung von Seele zu verfallen, um so eher entgehe. Unsre Sprache ist reich genug, um dieser Vorsicht genügen zu können.

§ 18.
Die anderen Seelen.

Das eigenartige Zusammen von Leib und Seele, welches in der Wechselwirkung dieser beiden Concreten besteht, ermöglicht es dem Psychologen, in Betreff des Stoffes für seine Untersuchung nicht auf das unmittelbare Seelengegebene, das Selbstbewusstsein, beschränkt zu bleiben, sondern auch Seelengegebenes mittelbar zu haben durch einen Schluss, welcher nach Massgabe des Zusammens des Selbstbewusstseins und „seines" Leibes auf Grund von unmittelbar gegebenem anderem Leibesleben anderes Seelenleben ermittelt.

Das Zusammen von Seele und Leib also ist zwar keine begriffliche Einheit, weil Leib auch ohne Seele da sein kann, indess auch kein blosses zeitliches Zusammen im Zugleichsein, sondern ein in der Wechselwirkung dieser zwei zugleich gegebenen Concreten bestehendes, wobei jedoch von einem räumlichen Aneinandersein nicht die Rede sein kann.

Dieses eigenartige Zusammen ermöglicht es aber auch erst, dass wir das Gebiet der psychologischen Forschung weiter ausstecken, als es durch das unmittelbar gegebene Seelenleben, das eigene Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, zunächst umschrieben wird.

Jede Seele, d. i. jedes Bewusstsein, ist eben Selbstbewusstsein; es giebt keine Entwicklung vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, sondern nur eine Entwicklung des Bewusstseins als Selbstbewusstseins; wir treffen in ihr drei Hauptstufen, auf deren erster sich die Seele unterscheidet von der „Aussenwelt" d. i. von der ausserhalb ihres Leibes unmittelbar gegebenen Dingwirklichkeit, auf deren zweiter sie sich unterscheidet von ihrem Leibe, und auf deren dritter sie sich von anderen Seelen unterscheidet. Das Bewusstsein auf dieser dritten Stufe ist das Selbstbewusstsein im engeren Sinne.

Dass jedes concrete Bewusstsein Selbstbewusstsein im allge-

meinen Sinne sei, wird nur demjenigen zweifelhaft sein, welcher die Seele sich irgendwie noch als Ding vorstellt, welches erst „Bewusstsein bekommt", Bewusstsein einerseits von den „anderen Dingen", welche die „Aussenwelt" ausmachen, und dann andrerseits auch von dem „Dinge", das sie selbst ist, also Selbstbewusstsein.

Damit die Seele sich von anderen Seelen unterscheide und überhaupt andere Seelen gegeben habe, muss sie sich zuvor von dem eigenen Leibe unterscheiden und zugleich seines eigenartigen Zusammens mit ihr bewusst sein. Das blosse sich Unterscheiden vom Leibe thut es noch nicht allein, denn, wenn sich die Seele als denkendes, fühlendes, wollendes Wesen auch als etwas Anderes denn der Leib wüsste, so könnte sie allein aus diesem Wissen, etwas Besonderes zu sein, nicht die Mittel gewinnen, andere Seelen als Gegebenes zu erschliessen; diese Mittel sind aber zur Stelle, sobald die Seele sich ihres in Wechselwirkung bestehenden Zusammens mit „ihrem" Leibe bewusst ist.

Die Mittel sind jetzt vorhanden, und es ist nur noch das bestimmte unmittelbar Gegebene nöthig, welches den Grund und Boden für das bestimmte Schliessen herzugeben hat: dies ist der andere Leib, der als Anschauliches und ja ebenso unmittelbar gegeben ist, wie der eigene Leib. Wir schliessen nun aus der weitgehenden Aehnlichkeit des anderen Leibes mit dem unsrigen in Gestalt überhaupt, in Haltung und Bewegung unter bestimmten Einwirkungen von Dingwirklichen, in Mienenspiel und Gebahren, vor Allem aber in den Lauten, auf eine Seele, die in gleichem eigenartigen Zusammen mit jenem Leibe verbunden sei. Diese Seele selber ist uns aber niemals unmittelbar, sondern immer, auf dem angedeuteten Wege, mittelbar Gegebenes; die Möglichkeit ihres Gegebenseins für mich überhaupt ist schlechtweg bedingt durch das unmittelbare Gegebensein „ihres" Leibes für mich, und das, was ich von der anderen Seele im Einzelnen aus „ihres" Leibes Veränderungen als deren seelische Wirkung oder aber Bedingung zu erschliessen vermag, ist seiner Gattung nach schlechthin vorbestimmt durch das mir unmittelbar gegebene Seelenleben, welches den Ausgangspunkt, die Grundlage und eben auch die allgemeine Richtschnur für die an der Hand des auch mittelbar gegebenen Seelenlebens mögliche Entwickelung psychologischen Wissens bildet. Wer da weiss, unter welchen Bedingungen und in welchen Grenzen jedes Erschliessen eines nicht unmittelbar Gegebenen nur möglich

ist, wird verstehen, dass es uns unmöglich ist, ganz neue Seiten seelischen Lebens und seelischer Eigenart, die der Gattung nach uns nicht schon unmittelbar bewusste wären, auf Grund der Veränderungen des „anderen" Leibes zu erschliessen. Was daher auch das mittelbar gegebene Seelenleben uns „Neues" bietet zur Bereicherung unseres psychologischen Wissens, es ist seiner Gattung nach immer das selbige mit unserer eigenen Bewusstseinsbestimmtheit, und nur seine Besonderheit kann das etwaige eigentlich Neue ausmachen.

Die grundlegende Bedeutung des Selbstbewusstseins für die psychologische Forschung tritt deutlich hervor; es soll aber keineswegs die Unterstützung, welche das mittelbar gegebene andere Seelenleben der Forschung leistet, und die Bereicherung des psychologischen Stoffes, die dasselbe schaffen kann, gering geschätzt werden.

Der Schluss auf das Dasein anderer Seelen ist ein so geläufiger, dass man vielfach geneigt sein möchte, das, was er bietet, nicht für Erschlossenes, sondern für unmittelbar Gegebenes zu erachten. Hierüber braucht aber nicht weiter verhandelt zu werden. Indess auf eine andere Schwierigkeit muss noch der Blick gelenkt werden, welche in dem Begriff einer Mehrzahl von zugleich gegebenen Seelen liegt.

Eine Mehrzahl von Dingen ist uns zugleich gegeben, indem sie verschiedene Orte einnehmen; dieser Umstand ist die Bedingung ihres Zugleichgegebenseins; zwei Dinge (ich erinnere an: „so ähnlich wie ein Ei dem anderen") können in all ihren sonstigen Merkmalen, Grösse, Gestalt, Qualität, bis in die feinste Besonderheit dasselbe sein und sind doch nicht ein Ding, sondern zwei Dinge, weil ihre Ortsbestimmtheit eine verschiedene ist. Bei Mehrzahl von zugleich gegebenen Seelen kann Ortsbestimmtheit nicht das die Mehrzahl bedingende Merkmal sein, weil Seele ja überhaupt an keinem Orte ist. Man mag nun geneigt sein, die Mehrzahl der Seelen mit der Mehrzahl der Leiber, (an verschiedenen Orten zugleich gegebener Dinge), mit deren je einem je eine Seele in Wechselwirkung zusammen gegeben ist, zu begründen. Dieser Hinweis ist berechtigt, wenn er uns klar machen soll, wie wir überhaupt zu der Annahme mehrerer Seelen kommen, er ist aber unberechtigt, wenn in ihm der versteckte Gedanke enthalten wäre, Mehrzahl von Seelen sei eben dadurch, dass je eine Seele in einem Leibe sich befinde; denn Seele hat keinen Ort, sie ist nirgends.

Sehen wir daher von dem Zusammen mit dem Leibe, durch das uns freilich zunächst das Wissen von einer Mehrzahl von Seelen vermittelt wird, ab, und fragen wir nun, ob wir auch ohne dieses eine Mehrzahl von Seelen begreifen können. Dass wir dabei die materialistische Fassung des Seelenconcreten fern halten, ist unumgängliche Voraussetzung für eine richtige Antwort: in der Mehrzahl von „Seelendingen“ läge ja freilich keine Begriffsschwierigkeit, weil verschiedene Ortsbestimmtheit zur Hand sein müsste.

Eine Mehrzahl von Seelen ist für sich nur zu verstehen unter der Bedingung, dass die Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit eine verschiedene ist; denn da sie alle doch Seele sein sollen, so werden sie in dem Subjectsmoment schlechtweg, und auch in der Gattung „Bewusstseinsbestimmtheit“ ein und dasselbe sein. „Zwei“ Seelen aber, die nicht nur in diesem, sondern auch in der Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit dasselbe wären, sind, für sich betrachtet, nur Eine Seele, sie sind zwei Seelen nur in Anbetracht ihrer zwei Leiber. Es ist gewiss denkbar und möglich, dass „mehrere“ menschliche Seelen für sich betrachtet in Wirklichkeit nicht mehrere, sondern Eine Seele sind, und das Wort: „sie sind ein Herz und eine Seele“, kann buchstäbliche Wahrheit sein. Niemals werden dem gegenüber zwei Dinge ein Ding sein, denn ihnen hängt als wesentliches Merkmal die Ortsbestimmtheit an; sie bleiben, auch wenn sie zu Einem Dinge zusammengesetzt werden, doch die besonderen zwei Theildinge und keine Betrachtung der zwei Dinge wird diese Zweiheit aufheben können.

Für die Ethik ist die Möglichkeit, dass die vielen Seelen Eine Seele sein können, von grundlegender Bedeutung; ohne diese Möglichkeit gäbe es keine Sittlichkeit, die es fordert, dass mehrere Seelen dasselbe, d. h. Eine Seele sein können; das Sittengesetz fordert dieses buchstäbliche Einssein, nicht etwa das blosse Gleichsein einer Mehrzahl von Seelen. Nicht Dinge, sondern nur Menschen, diese eigenartigen Zusammen von Seele und Leib, können daher auch eine Gemeinschaft bilden; Dinge sind wohl Theile Eines Dinges, die Gemeinschaft der Menschen aber bedeutet, wenn sie wirklich da ist, Eine Seele und viele verschiedene Leiber, wobei die Leiber ihrerseits nicht Theile Eines Leibes sind, sondern als besondere Dinge dastehen.

Die Seeleneinzigkeit der vielen Menschen ruht ihrer Möglichkeit nach im letzten Grunde auf demjenigen Momente, welches

sich in der Einheit des Seelenconcreten als das Grundmoment erwiesen hat: das Subjectsmoment des Bewusstseies überhaupt. Es ist dies von allen Momenten, welche, seien sie Dingmomente oder Seelenmomente, das gegebene Concrete überhaupt bietet, dasjenige Moment, welches eine Zerlegung in Gattung und Besonderheit nicht zulässt; alle anderen, die Dingmomente insgesammt (Ortsbestimmtheit, Grösse, Gestalt, Qualität) und ebenfalls das andere Bewusstseinsmoment, die Bewusstseinsbestimmtheit, sind solcher Zerlegung zugänglich. Das Subjectsmoment trägt das Kennzeichen der Einzigkeit an sich, darum ist eine Mehrzahl von „Bewusstseinssubject" nicht denkbar, und darum beruht die Mehrzahl von Seelen erst auf dem in Gattung und Besonderheit zerlegbaren Momente der „Bewusstseinsbestimmtheit", also auf der verschiedenen Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit, welche jene Mehrzahl von Seelen, um eben Mehrzahl und nicht Eine zu sein, aufweisen muss; darum aber endlich ist auch eine „Mehrzahl" von Seelen, deren Mehrzahl nur bedingt wäre durch die Mehrzahl der Leiber, die selber jedoch in ihrer Bewusstseinsbestimmtheit sowohl nach Gattung als Besonderheit völlig gleich wären, an und für sich betrachtet nicht eine Mehrzahl „gleichgestimmter Seelen", sondern in aller Thatsächlichkeit Eine Seele.

§ 19.

Der Ursprung der Seele.

Obwohl daran festzuhalten ist, dass jeder Augenblick unseres Seelendaseins bedingt sei durch einen „wirkenden" Gehirnzustand, so findet doch darin das Seelendasein überhaupt keineswegs schon seinen ausreichenden Erklärungsgrund; das Wort, die Seele sei eine Schöpfung des Leibes, hat zwar den wahren Gedanken vom Bedingtsein des Seelischen durch die Leibeszustände in sich, bringt aber selber keine Aufklärung in dieser dunklen Sache.

Der Versuch, die Entstehung der Seele nach Massgabe der Entstehung des Dinges, insbesondere des Leibes, zu begreifen, scheitert an der gänzlichen Verschiedenheit dieser zwei Concreten.

Um das Seelendasein überhaupt zu verstehen, bedarf es ausser der im Leibe gegebenen Bedingung einer anderen, ohne welche ja von einer Ursache der Seele nicht die Rede sein kann. Diese andere

Bedingung ist uns nicht unmittelbar gegeben, sondern nur zu erschliessen; sie kann auch, da uns das Wort von einer „Schöpfung aus Nichts" nichts gilt und da Seele völlig verschieden ist von Ding, nicht in einem Ding gesucht werden. Wir werden, wollen wir überhaupt das Dunkel der Seelenentstehung uns in etwas aufhellen, zu der Annahme eines Bewusstseins genöthigt, zu dessen besonderer Bewusstseinsbestimmtheit die ganze Welt des Dinglichen und Seelischen gehöre. Dieses Bewusstsein ist eben nach Massgabe des uns unmittelbar gegebenen Bewusstseins zu denken, also mit den beiden Momenten Bewusstseinssubject und Bewusstseinsbestimmtheit, aber doch wiederum von ihm verschieden in zwei Punkten: 1, darin, dass es zwar, gleich wie unsre Seele in ihrem „Wissen" vom Dingwirklichen, das Dingwirkliche als Besonderheit seiner Bewusstseinsbestimmtheit besitzt, dass jedoch dieser Besitz nicht bedingt ist durch das „Wirklichsein" des Dinges d. i. durch ein Sein des Dinges auch abgesehen von dem Sein dieses Bewusstseins, sondern umgekehrt die Dinge Wirklichkeit haben, weil sie die besondere Bestimmtheit jenes Bewusstseins sind; 2, dass dieses Bewusstsein nicht, wie die Seele, in einem Zusammen mit einem Leibe und durch ihn mit der Dingwirklichkeit überhaupt gegeben sein kann, weil eben, ohne Bewusstseinsbestimmtheit desselben zu sein, Dingliches kein Bestehen hat. Das Sein der concreten Dinge und des uns unmittelbar gegebenen concreten Bewusstseins und der uns mittelbar gegebenen Seelen hätte also seinen Grund darin, dass Dinge und Seelen Besonderheit der Bestimmtheit dieses Bewusstseins wären.

Nun liesse sich die Entstehung der menschlichen Seele zurückführen auf den vorhergehenden Augenblick dieses Bewusstseins, in welchem der menschliche Leib als eine Besonderheit der Bestimmtheit desselben da ist, so dass dieser Leib als concretes Besonderes die eine, dagegen das Subjectsmoment und die gattungsmässige Bestimmtheit dieses Bewusstseins die gesuchte andere Bedingung für die Entstehung der Seele, welche darauf mit jenem Leibe in dem

eigenartigen Zusammen sich bietet, sein müsste. Die Ursache der Seele wäre somit dies angenommene concrete Bewusstsein, als dessen besondere Bestimmtheit eben auch jener Leib nur überhaupt da ist; und wir hätten, wenn anders der Begriff „Schöpfer" ein Concretes als die alleinige Bedingung für das Dasein eines Gegebenen bedeutet, den Schöpfer der Seele in diesem Bewusstsein gefunden.

Dass unser Seelenleben in jedem Augenblick durch den Gehirnzustand unseres Leibes mitbedingt sei, daran ist kein Zweifel; aber deshalb ist der Neumaterialismus doch nicht berechtigt, das Seelendasein auf dieses Leibesdasein allein zu gründen, so dass der Leib als Schöpfer der Seele gelten müsste. Wohin in unserer Erfahrung von der Dingwirklichkeit wir immer schauen mögen, nirgends finden wir ein Ding, welches „schüfe". Schaffen nennen wir das besondere Wirken eines einzelnen Concreten, sofern dieses für sich allein ausreicht und nicht noch einer anderen zugleich mitwirkenden Bedingung bedarf, um etwas zu bewirken, um das Gegebensein von etwas zu verursachen. Im Gebiete des Dingwirkens treffen wir dies Schaffen nirgends; das „Wirken" eines Dinges ist immer nur eine der Bedingungen, niemals die einzige Bedingung für das Eintreten von etwas Neuem, von einer Veränderung des Gegebenen überhaupt.

Die Behauptung des Neumaterialismus, dass das Gehirn der Schöpfer der Seele sei, bringt aber nicht nur einen Gedanken, welcher in dem sicheren Gebiete des Dingwirkens nichts irgendwie Vergleichbares findet, sondern wandelt den Schöpfungsgedanken in einen Ungedanken um, indem sie die Seele zu einer Schöpfung aus Nichts macht. Der Begriff der Schöpfung enthält nichts Unmögliches schlechthin, wir verneinen ihn nur im Gebiete des Dingwirkens, also in dem Gebiete, auf dem sich die Naturwissenschaft bewegt. Aber „Schöpfung aus Nichts" ist unserem Denken schlechthin zuwider, denn das Wort will behaupten, dass etwas von einem gänzlich verschiedenen Concreten allein gewirkt werde. Daher können wir es nicht verstehen, dass ein einzelnes Ding für sich allein Ursache einer Seele sei, wie es uns gleichfalls unverständlich ist, wenn man behauptet, Seele für sich sei die alleinige Bedingung d. i. der Schöpfer eines Dinges.

Um das Dasein der Seele zu begreifen, genügt also das Dingwirkliche „Leib" mit seinen Veränderungen nicht, wenngleich dieses eine Bedingung für das Seelendasein ist; die geforderte „andere" Bedingung kann aber selber nicht Dingwirkliches sein — dies würde wiederum auf eine Entstehung der Seele aus Nichts führen — sondern muss selber Bewusstsein sein.

Wie die Entstehung der Seele begriffen werden könne, hat vielfach die Menschheit beschäftigt. Diese Angelegenheit ist schon darum eine dunkle, weil das Selbstbewusstsein von sich selber aus nichts zur Aufklärung bieten kann; die einzelne Seele vermag nicht hinter ihre eigene Existenz zu schauen, um zu erfahren, unter welchen Bedingungen sie entstanden sei.

Wir sind auf mittelbar Gegebenes oder Erschlossenes allein angewiesen, um eine Antwort zu gewinnen. Zwar das Leibesleben, die eine Bedingung der Seelenentstehung, besitzen wir als unmittelbar gegebenes, aber die nöthige „andere" Bedingung, das Bewusstsein, kann nur „mittelbar" gegeben, d. h. erschlossen sein. Dieser Umstand, dass nicht die beiden Bedingungen, welche der Seelenentstehung Voraussetzung sein müssen, sondern nur die eine uns unmittelbar Gegebenes ist, macht die Bearbeitung der Frage nach der Entstehung der Seele zu einer sehr unsicheren.

Zwar wird diese Frage durchaus unnöthig belastet, wenn man darauf hinweist, dass ein erster einfachster Augenblick des Bewusstseins schwer oder überhaupt nicht begreiflich sei. Gewiss ist es schwierig, einen solchen ersten Augenblick vorzustellen, aber auch wenn wir es nicht zu Stande bringen können, lässt sich die Möglichkeit eines solchen Augenblicks nicht bestreiten. Wenn man, um seine Unbegreiflichkeit zu begründen, meint: „Bewusstsein ist von Kant mit Recht als eine Synthese characterisirt, die, auf welcher Stufe des Bewusstseinslebens wir sie auch aufsuchen, eine gegebene Mannigfaltigkeit voraussetzt. Nun lässt sich die erste Empfindung ja an kein anderes geistiges Element knüpfen; wie kann hier denn aber Synthese oder Bewusstsein existieren?"" — wenn man dieses vorbringt, so hat man mit diesem Begriffe des Bewusstseins, den wir nicht anerkennen können, erst die „Unbegreiflichkeit" des ersten Bewusstseinsaugenblicks selber gemacht. Wir leugnen ja nicht, dass unser entwickeltes, unmittelbar gegebenes Bewusstsein in seiner Bewustseinsbestimmtheit eine Einheit von Mannigfaltigem, Empfindungen, Vorstellungen, Gefühl u. s. f., biete,

aber zum Begriffe des Bewusstseins überhaupt gehört diese „Synthese“ von Mannigfaltigem in der Bewusstseinsbestimmtheit durchaus nicht, sondern nur die beiden Momente Subject und Bestimmtheit, deren letzteres sehr wohl zum Inhalt etwas Einfaches d. h. Unzergliedertes, Ununterschiedenes haben kann. Eben desshalb ist auch „ein erster einfacher Augenblick des Bewusstseins“ uns keineswegs unbegreiflich. So ist uns die Möglichkeit einer „ersten Empfindung“ d. i. einer schlechthin einfachen Wahrnehmung durchaus denkbar, wenngleich wir uns als entwickeltes Bewusstsein nicht mehr auf diesen unentwickelten ersten Zustand zurückversetzen und klar vorstellen können, was diese erste Bewusstseinsbestimmtheit enthalten mag.

Nicht minder dunkel ist uns der Zeitpunkt der Entstehung der Seele; zwar ist es sehr wahrscheinlich, dass schon das fötale Leibesleben Bedingung des Seelenlebens ist, also schon zu dieser Zeit der Leibesentwickelung ein Zusammen von Seele und Leib gegeben ist[1]); wann aber der erste Augenblick dieses Bewusstseins da ist, lässt sich schwerlich sagen; auch die beiden geschichtlichen Meinungen, der Präexistenzianismus und der Traducianismus bringen uns darin nicht weiter.

Der Präexistenzianismus legt den Gedanken zu Grunde, die Seele habe schon vor ihrem Zusammen mit dem Leibe existirt. In soweit er, sowie der Traducianismus, mit einem Wosein der Seele arbeitet und auch Fragen wie diese: „woher kommt die Seele“ und „wie kommt die Seele in den Leib hinein“ im eigentlichen Sinne aufstellt und beantwortet, können wir uns nicht weiter mit ihm beschäftigen, da die Seele keinen Ort und keine Bewegung (Ortsveränderung) haben kann. Abgesehen von diesem Materialistischen, das dem Präexistenzianismus anklebt, vertritt er die Behauptung, dass die Seele schon vor dem Zusammen mit dem Leibe da sei und in einem bestimmten Zeitpunkt ihr Zusammen mit dem Leibe beginne. Er leugnet demnach die Entstehung der Seele zur Zeit und auf Grund des Leibesdaseins. Die metaphysische Frage, ob Seele ohne Leib denkbar sei, hat uns an dieser Stelle nicht zu beschäftigen, wir untersuchen nur, ob der Präexistenzianismus Licht

1) Vergl. Kussmaul, „Seelenleben der Neugebornen“ S. 39: „der Tastsinn, wahrscheinlich auch der Geruchssinn und das Hunger- oder Durstgefühl führen dem Kinde schon im Mutterleibe Empfindungen und Vorstellungen zu“.

bringe in die Frage, unter welchen Bedingungen das eigenartige Zusammen von Seele und Leib seinen Anfang nehme oder entstehe — und da lässt er uns völlig im Stich.

Der Traducianismus, welcher allerdings die Seele erst zur Zeit des Leibesdaseins entstehen lässt und auf unsre Frage in der That eingeht, sucht dieses Entstehen der Seele nach Massgabe der Entstehung des Leibes sich klar zu machen. Die Kindesseele geht nach ihm aus den Seelen von Vater und Mutter hervor, „ähnlich" wie der Kindesleib aus den Leibern von Vater und Mutter. Die mannigfache Aehnlichkeit der Kindesseele mit der Vater- und Mutterseele scheinen auf eine „Ueberführung" hinzudeuten und den Traducianismus als Erklärung zu fordern. Aber dieser Schein besteht nur so lange, als man das Seelenconcrete für ein Seelending hält und sie demnach in ihrer Entstehung, dem entstehenden Leibe gleich, auffasst.

Das Ei ist ein Theil des Mutterleibes, der Saame ein Theil des Vaterleibes, und das befruchtete Ei aus beiden zusammengesetzt, dasselbe ist also etwas vom Vater und etwas von der Mutter, auch wenn es bei der Geburt als eigener Menschenleib dasteht.

So dunkel nun auch das, was wir leibliche Vererbung nennen, im Einzelnen ist, so lässt sich dieser physiologische Traducianismus in seiner Berechtigung wohl verstehen als Theorie der Vererbung dessen, was Vater- und Mutterleib zeigte. Und insofern der Leib und insbesondere das Gehirn eine Bedingung für das Seelenleben jeden Augenblicks ist, ist auch weiterhin mit Hülfe dieses physiologischen Traducianismus zu verstehen, dass von Vater und Mutter seelische Eigenschaften auf das Kind „vererben"; dies soll dann aber nur heissen: von Vater und Mutter vererben sich bestimmte Beschaffenheiten des Leibes und insbesondere des Hirns, welche die leibliche Bedingung für das Auftreten von besonderen, schon dem Vater oder der Mutter ebenfalls eigenen, Bewusstseinsbestimmtheiten sind.

Indess nicht mit einem physiologischen, sondern mit einem psychologischen Traducianismus haben wir es hier zu thun, und seine Behauptung zerfällt in Nichts wie diejenige, dass Seele ein Ding sei. Wie sich von Vater- und Mutterseele Theile abtrennen und zu einem neuen Ganzen, der neuen Seele, zusammensetzen können, ist eben desswegen nicht zu fassen, weil Seele überhaupt nicht, wie das Ding aus Theildingen, so aus Theilseelen besteht, sondern eine solche Einheit ist, die sich einzig in Abstractes,

„Subject“ und „Bestimmtheiten“, zerlegen lässt. Daraus geht schon zur Genüge hervor, dass von einem Abgeben dessen, was die eine Seele hat, seitens derselben nicht die Rede sein kann. Zwar sprechen wir davon, dass wir Gedanken an Andere abgeben, dieses „Abgeben“ ist aber nicht vergleichbar dem Abgeben des Ei's oder des Samens seitens der Leiber von Mutter und Vater; was der Leib so abgiebt, hat er selber fernerhin nicht mehr, während die Seele, welche einen Gedanken „abgiebt“ oder mittheilt, ihn auch fernerhin selber noch haben kann. Jedoch gesetzt auch, das Abgeben wäre dasselbe, und die Seele könnte Gedanken, Gefühle, Strebungen im gleichen Sinne, wie der Leib Theildinge abgiebt und aus sich herausstellt, für sich hinstellen, so würde, selbst wenn sie einzeln oder zusammen für sich da sein könnten, keine neue Seele gegeben sein; fehlen würde ja das nothwendige Moment „Bewusstseinssubject“, ohne welches Seele nicht ist. Daher müsste auch dieses „Subject“ „abgegeben“ werden, wenn der psychologische Traducianismus Recht haben sollte; dies aber käme dem Aufhören der Vater- oder Mutterseele gleich, weil auch Vater- und Mutterseele ohne das Subjectsmoment nicht sein können: der Kindesseele Anfang müsste also der Vater- oder Mutterseele Ende sein.

In der That ist aber auch ein solches Abgeben im Seelischen eine Unmöglichkeit; nur im Dinglichen hat es Sinn, weil das Ding aus Theildingen, das Dingconcrete aus Dingconcreten besteht, dagegen das Seelenconcrete nicht wieder aus Seelenconcreten, sondern aus abstractem Seelischen. Schauen wir auf die Entstehung des Leibes, so entsteht er aus Dingconcreten und ist ein aus diesen zusammengesetztes Ding; die Entstehung der Seele aber führt uns nicht auf derartige Zusammensetzung aus „Seelenstücken“, zu den unmittelbaren Bedingungen der Seelenentstehung können daher auch Vater- und Mutterseele, weil sie ja nicht aus Theilseelen bestehen, nicht gehören.

Den Irrthum des psychologischen Traducianismus vermeidet eine dritte durch die Geschichte überlieferte Meinung, der Creatianismus, indem er die Seele als Schöpfung Gottes fasst, ihre Entstehung also auf Gott allein zurückführt. Wie aber diese Ansicht geschichtlich vorliegt, können wir sie aus dem Grunde nicht aufnehmen, weil sie gleich dem Präexistenzianismus, auf dem Gedanken steht, dass der Leib selber nicht eine Bedingung dieses Seelendaseins i. Der Creatianismus unterscheidet sich indess dadurch vom Prä-

existenzianismus, dass er die Seele erst mit dem Leibe zugleich da sein lässt.

Der Schöpfungsgedanke, welcher in dieser Meinung ausgesprochen liegt, erscheint uns aber allein geeignet, dem Geheimniss der Seelenentstehung doch etwas Begreifliches abzugewinnen, und wir versuchen an seiner Hand wenigstens einige Schritte in dies dunkle Gebiet.

Von zwei Voraussetzungen gehen wir dabei aus, einmal dass das Leibesdasein wirkende Bedingung für das Seelendasein ist, und dann, dass dieser Leib nicht die alleinige Bedingung sein kann. Wenn wir unter diesen Voraussetzungen den Schöpfungsgedanken aufrecht halten und etwas einzelnes finden wollen, das als Schöpfer d. h. als alleinige Bedingung des Seelendaseins zu begreifen sei so muss das Gesuchte zwar die eine Bedingung des Seelendaseins, den Leib, zu seiner Bestimmtheit haben, aber doch selber nicht Ding sein, denn die „andere" Bedingung, welche mit dem Leibe zusammen die Ursache des Seelendaseins bilden muss, kann nicht auch Dingliches sein.

Ist diese „andere" Bedingung also nicht im Dingwirklichen zu suchen, so werden wir nothwendig zu dem Bewusstsein die Zuflucht nehmen müssen, denn ein drittes Gegebenes, in welchem die gesuchte Bedingung gefunden werden könnte, kennen wir ja nicht.

Wir nehmen also ein Bewusstsein an, dessen Bewusstseinsbestimmtheit zu einer ihrer Besonderheiten die Dingwirklichkeit hat, zu der der Leib, den wir als die eine Bedingung der Seelenentstehung ansehen, gehört. Es sei hierbei an die Erörterung erinnert, in welcher das Verhältniss von Dingwirklichem und Seelischem festgestellt wurde: Dingwirkliches kann selber auch Seelisches sein, und es ist dieses, wenn es gewusst ist d. i. zur Bestimmtheit des Bewusstseins gehört. Dingwirkliches hat zu seinem Gegensatze nicht „das zum Bewusstsein Gehörige", sondern das „bloss vorgestellte Dingliche"; sowohl dieses als jenes lässt sich als Bestimmtheit des Bewusstseins denken, und zwar dieses als Seiendes muss, jenes als Seiendes kann zum menschlichen Bewusstsein gehören. Aber nicht nur die Dingwirklichkeit nun, sondern auch alles Seelen-Sein muss dann zu dem von uns angenommenen Bewusstsein gehörig und als seine Bestimmtheit gedacht werden.

Doch Alles Wirkliche muss Bestimmtheit solchen Bewusstseins nicht nur sein können! Weder irgend einem Dinglichem noch

irgend einem Seelischen dürfte ein Sein zugestanden werden, ohne dass es Bestimmtheit dieses Bewusstseins wäre. Darin unterscheidet sich also dieses Bewusstsein von uns als Bewusstsein. Während wir als Bewusstsein das Dingwirkliche und die „andern" Seelen besitzen, weil sie Wirkliches, d. h. weil sie auch abgesehen von uns sind, ist das Dingliche und das Seelische insgesammt nur, weil es Besitz ist, weil es zur Bestimmtheit gehört jenes Bewusstseins. Das Sein von Ding und Seele muss also seinen Grund in der Zugehörigkeit derselben zu dem angenommenen Bewusstsein haben; die Dingwirklichkeit sowie das Seelische kann nicht nur, sondern muss seine Bestimmtheit sein. Ein solches Bewusstsein ist natürlich Concretes, und zwar die concrete Einheit des Seienden überhaupt; alle Veränderungen des Ding- und Seelenconcreten sind daher zugleich die Veränderungen des Alles seienden Bewusstseins.

Wir nennen dieses Bewusstsein nicht Seele, weil dies Wort für uns die Nothwendigkeit eines Zusammenseins mit einem Leibe enthält, und ein solches Zusammen mit einem Leibe, etwa einem Weltleibe, schon dadurch ausgeschlossen ist, dass alle Dingwirklichkeit insgesammt ihr Sein auf ihr „zur Bestimmtheit jenes Bewusstseins gehören" gründet.

Das Alles seiende Bewusstsein unterscheidet sich als Concretes von dem concreten Bewusstsein „Seele" dadurch, dass dieses zwar wirkliches Dingconcretes als Besonderheit seiner Bestimmtheit im Dingwissen besitzt, dass aber doch zugleich das wirkliche Dingconcrete ein besonderes Concretes ist gegenüber der Seele, dahingegen alles Dingconcrete einzig und allein als die Besonderheit der Bestimmtheit jenes Bewusstseins Wirkliches ist, und was immer das Dingwirkliche als Concretes, als Veränderliches, bietet, das bietet es, weil es solche Besonderheit ist. Das concrete Ding, insofern es von der Seele Gewusstes ist, ist andererseits als dieses Gewusste ein Unveränderliches, das concrete Ding, welches die besondere Bestimmtheit jenes Bewusstseins bildet, ist dagegen als diese besondere Bestimmtheit desselben ebenfalls Veränderliches. Denn als dieses sich thatsächlich verändernde Seiende gehört es ja zu dem Alles seienden Bewusstsein, als das wirkliche Concrete selber gehört es zu diesem concreten Bewusstsein, und kann eben desshalb auch nur die eine Bedingung sein für das Auftreten der Seele, die selber wiederum zu dem Alles seienden Bewusstsein gehören muss.

Die Seele aber — auch dies ist ein Unterscheidendes gegenüber dem Dinge — kann nicht als blosse Besonderheit der Bestimmtheit jenes Bewusstseins begriffen werden; denn sie fällt als concretes Bewusstsein mit jenem nothwendig in Ansehung des „einzigen" Momentes Bewusstseinssubject und des Gattungsmässigen der Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt zusammen.

Wie die einzelnen Seelen ein und dasselbe in Ansehung des Bewusstseins überhaupt, d. h. des Bewusstseinssubjectes und des Gattungsmässigen der Bewusstseinsbestimmtheit, und nur Verschiedenes sind, sofern die Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit, um derentwillen sie ja auch nur als Mehrzahl von Seelen gedacht werden können, eine verschiedene ist und sein kann, so sind auch alle Seelen mit dem Alles seienden Bewusstsein ein und dasselbe in Ansehung des Bewusstseins überhaupt; und dieses Alles seiende Bewusstsein hat die Vielzahl der Seelen als die mannigfaltige Besonderheit seiner Bestimmtheit eben auch nur, insofern diese Seelen in der Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit mannigfach verschiedene sind.

Wenn wir nun die nöthige „andere" Bedingung der Seelenentstehung überhaupt suchen wollen, so kann sie nur gefunden werden in solchem Alles seienden, concreten Bewusstsein, und zwar in demjenigen an ihm, was noch über die Besonderheit seiner Bestimmtheit, das concrete Dingwirkliche, hinaus zu ihm gehört; dieses ist das Bewusstseinssubject und die Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt. Hierin hätten wir die „andere" Bedingung, welche mit der Bedingung „Leib" zusammen als Ursache der Seelenentstehung zu begreifen wäre. Da aber beide Bedingungen als Wirkliches jenem Bewusstseinsconcreten schlechtweg zugehören, so würde dasselbe, eben als alleinige Bedingung der Seelenentstehung der Schöpfer der Seele heissen müssen. Dieses allumfassende Bewusstseinsconcrete aber hätte nun im eigentlichen Sinne geschaffen nur die neue Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit, durch welche eben die besondere Seele nur möglich ist; denn Bewusstseinssubject und gattungsmässige Bewusstseinsbestimmtheit ist ja schon da, weil eben jenes allumfassende Bewusstsein da ist. Doch wir bescheiden uns mit diesen Andeutungen und verzichten auf weitere Ausführung: es war uns nur darum zu thun, einen Wink zu geben, in welcher Richtung etwa das Dunkel der Seelenentstehung unseres Erachtens aufgehellt werden könnte.

[illegible]

[illegible] ... [illegible] Nacheinander, [illegible] Aneinander, jede dieser [illegible] nothwendiges Zusammen [illegible] Diese Be[illegible] gegliedert, so dass [illegible] gegenständliches, zuständliches [illegible]

[illegible] selbst nach allen ihren [illegible] ist im Allgemeinen eine müssige: [illegible] jedes ihrer Bewusstseins-Momente [illegible] Frage hat nur einen Werth, wenn ihr [illegible] allen ihren Momenten sich selber [illegible] Gegenstand ist die Seele sich selbst nur [illegible] möglichen Bestimmtheiten, nicht als [illegible] daher im Besonderen niemals, so[illegible] weil dieses das allen Augenblicks[illegible] Moment, welches der Seele niemals ein „Anderes“ [illegible] Die Selbigkeit dieses Bewusstseins-subjectes wäre aufgehoben, sobald es selber als das auch in einem früheren Augenblicke mitbestehende Moment dem Augenblicks-Bewusstsein ein „Anderes“ d. h. gegenständlich wäre: Seele könnte nicht Seele sein, wenn dies thatsächlich der Fall sein würde.

Wir gliedern die Seele in gegenständliches, zuständliches und ursächliches Bewusstsein, und denken bei jedem dieser Glieder das Eine Bewusstseinssubject als grundlegendes einheitsstiftendes Moment mit.

Wir wissen, dass das concrete Bewusstsein die Einheit von abstracten Bewusstseinsindividuen oder Augenblickseinheiten bildet, welche im zeitlichen Nacheinander, wenngleich nicht nothwendig als ununterbrochene Zeitreihe d. i. im zeitlichen Aneinander gegeben

sein müssen; der Begriff der concreten Bewusstseinseinheit schliesst die ununterbrochene Zeitreihe ihrer Bewusstseinsaugenblicke weder ein noch aus. Jeder dieser Augenblicke ist ein abstractes Individuum, eine besondere abstracte Einheit von Bewusstseinssubject und Bewusstseinsbestimmtheit, deren Einheit durch das Subject, deren Besonderheit durch die besondere Bestimmtheit begründet ist. Jn dem Subjectsmoment des Bewusstseins liegt in keiner Weise etwas Besonderndes, denn es ist nicht nur allen Augenblicken der einen Seele, sondern allen möglichen Seelen dasselbige; das Besondernde kann also einzig in dem anderen Momente, in der Bewusstseinsbestimmtheit gesucht werden und in ihr allein die Mannigfaltigkeit der Seelen und wiederum der verschiedenen Augenblicke jeder Seele begründet sein.

Das Bewusstseinssubject ist ja, wie wir hervorgehoben haben, ein schlechthin Einfaches, welches der Zergliederung garnicht zugänglich ist, nicht einmal derjenigen in Gattung und Besonderheit.

Die Bewusstseinsbestimmtheit dagegen bietet dem Zergliedern reichlichen Anlass, und zwar nicht nur, insofern sich Seele von Seele und Seelenaugenblick von Seelenaugenblick als Besonderes giebt, sondern auch sofern sich jeder Seelenaugenblick jeder Seele als gegliederte Einheit erweist. Dies Letztere ist es, auf das wir nun unser Augenmerk richten, um zu erfahren, wie sich Seele überhaupt in jedem Augenblicke ihres Gegebenseins gegliedert erweist in Ansehung ihrer Bewusstseinsbestimmtheit.

Seit einem Jahrhundert sind wir Deutschen gewohnt, die Bewusstseinsbestimmtheit der Seele überhaupt in ihrer Gliederung zu bezeichnen als „Denken, Fühlen und Wollen", und nicht ohne triftigen Grund soll man den Sprachgebrauch ändern; wir haben also die Gründe anzugeben, die uns bewogen haben, an Stelle des Denkens, Fühlens und Wollens zu setzen das gegenständliche, zuständliche und ursächliche Bewusstsein; wir meinen damit die Gliederung klarer zum Ausdruck gebracht zu haben.

Zunächst weisen wir darauf hin, dass unsre Bezeichnung der Gefahr vorbeugen will, des Subjectsmomentes zu vergessen und in die Meinung zu verfallen, der Seelenaugenblick sei völlig beschrieben durch die verschiedenen Merkmale der Bewusstseinsbestimmtheit, die man „denken, fühlen, wollen" zu nennen pflegt; könnten wir uns sonst mit diesen Worten befreunden, so würden wir zur richtigeren, weil erschöpfenderen Bezeichnung der Augenblicks-

eigenartigen Zusammen sich bietet, sein müsste. Die Ursache der Seele wäre somit dies angenommene concrete Bewusstsein, als dessen besondere Bestimmtheit eben auch jener Leib nur überhaupt da ist; und wir hätten, wenn anders der Begriff „Schöpfer" ein Concretes als die alleinige Bedingung für das Dasein eines Gegebenen bedeutet, den Schöpfer der Seele in diesem Bewusstsein gefunden.

Dass unser Seelenleben in jedem Augenblick durch den Gehirnzustand unseres Leibes mitbedingt sei, daran ist kein Zweifel; aber deshalb ist der Neumaterialismus doch nicht berechtigt, das Seelendasein auf dieses Leibesdasein allein zu gründen, so dass der Leib als Schöpfer der Seele gelten müsste. Wohin in unserer Erfahrung von der Dingwirklichkeit wir immer schauen mögen, nirgends finden wir ein Ding, welches „schüfe". Schaffen nennen wir das besondere Wirken eines einzelnen Concreten, sofern dieses für sich allein ausreicht und nicht noch einer anderen zugleich mitwirkenden Bedingung bedarf, um etwas zu bewirken, um das Gegebensein von etwas zu verursachen. Im Gebiete des Dingwirkens treffen wir dies Schaffen nirgends; das „Wirken" eines Dinges ist immer nur eine der Bedingungen, niemals die einzige Bedingung für das Eintreten von etwas Neuem, von einer Veränderung des Gegebenen überhaupt.

Die Behauptung des Neumaterialismus, dass das Gehirn der Schöpfer der Seele sei, bringt aber nicht nur einen Gedanken, welcher in dem sicheren Gebiete des Dingwirkens nichts irgendwie Vergleichbares findet, sondern wandelt den Schöpfungsgedanken in einen Ungedanken um, indem sie die Seele zu einer Schöpfung aus Nichts macht. Der Begriff der Schöpfung enthält nichts Unmögliches schlechthin, wir verneinen ihn nur im Gebiete des Dingwirkens, also in dem Gebiete, auf dem sich die Naturwissenschaft bewegt. Aber „Schöpfung aus Nichts" ist unserem Denken schlechthin zuwider, denn das Wort will behaupten, dass etwas von einem gänzlich verschiedenen Concreten allein gewirkt werde. Daher können wir es nicht verstehen, dass ein einzelnes Ding für sich allein Ursache einer Seele sei, wie es uns gleichfalls unverständlich ist, wenn man behauptet, Seele für sich sei die alleinige Bedingung d. i. der Schöpfer eines Dinges.

Um das Dasein der Seele zu begreifen, genügt also das Dingwirkliche „Leib“ mit seinen Veränderungen nicht, wenngleich dieses eine Bedingung für das Seelendasein ist; die geforderte „andere“ Bedingung kann aber selber nicht Dingwirkliches sein — dies würde wiederum auf eine Entstehung der Seele aus Nichts führen — sondern muss selber Bewusstsein sein.

Wie die Entstehung der Seele begriffen werden könne, hat vielfach die Menschheit beschäftigt. Diese Angelegenheit ist schon darum eine dunkle, weil das Selbstbewusstsein von sich selber aus nichts zur Aufklärung bieten kann; die einzelne Seele vermag nicht hinter ihre eigene Existenz zu schauen, um zu erfahren, unter welchen Bedingungen sie entstanden sei.

Wir sind auf mittelbar Gegebenes oder Erschlossenes allein angewiesen, um eine Antwort zu gewinnen. Zwar das Leibesleben, die eine Bedingung der Seelenentstehung, besitzen wir als unmittelbar gegebenes, aber die nöthige „andere“ Bedingung, das Bewusstsein, kann nur „mittelbar“ gegeben, d. h. erschlossen sein. Dieser Umstand, dass nicht die beiden Bedingungen, welche der Seelenentstehung Voraussetzung sein müssen, sondern nur die eine uns unmittelbar Gegebenes ist, macht die Bearbeitung der Frage nach der Entstehung der Seele zu einer sehr unsicheren.

Zwar wird diese Frage durchaus unnöthig belastet, wenn man darauf hinweist, dass ein erster einfachster Augenblick des Bewusstseins schwer oder überhaupt nicht begreiflich sei. Gewiss ist es schwierig, einen solchen ersten Augenblick vorzustellen, aber auch wenn wir es nicht zu Stande bringen können, lässt sich die Möglichkeit eines solchen Augenblicks nicht bestreiten. Wenn man, um seine Unbegreiflichkeit zu begründen, meint: „Bewusstsein ist von Kant mit Recht als eine Synthese characterisirt, die, auf welcher Stufe des Bewusstseinslebens wir sie auch aufsuchen, eine gegebene Mannigfaltigkeit voraussetzt. Nun lässt sich die erste Empfindung ja an kein anderes geistiges Element knüpfen; wie kann hier denn aber Synthese oder Bewusstsein existieren?“ — wenn man dieses vorbringt, so hat man mit diesem Begriffe des Bewusstseins, den wir nicht anerkennen können, erst die „Unbegreiflichkeit“ des ersten Bewusstseinsaugenblicks selber gemacht. Wir leugnen ja nicht, dass unser entwickeltes, unmittelbar gegebenes Bewusstsein in seiner Bewustseinsbestimmtheit eine Einheit von Mannigfaltigem, Empfindungen, Vorstellungen, Gefühl u. s. f., biete,

entgehen damit auch der nicht empfehlenswerthen Gepflogenheit, von einem „Denken“ im „weiteren“ und „engeren“ Sinne zu sprechen, was an und für sich Unzuträglichkeiten mit sich führt.

Auch für das „Wollen“ besteht dieselbe Gepflogenheit; man spricht ebenfalls vom Wollen im „weiteren“ und „engeren“ Sinne;[1]) schon dieser Umstand könnte uns veranlassen, nach einem andern Worte zur Bezeichnung der gemeinten Bewusstseinsbestimmtheit zu suchen. Dazu kommt aber, dass das „Wollen“ vielfach dem „Handeln“ gleichbedeutend gebraucht wird, wodurch einerseits der Kernpunkt des Willensbegriffs nicht klar herausgestellt wird, und andrerseits „Wollen“ als eine „im Innern der Seele“ vor sich gehende Veränderung, als eine „innere“ Bewegung oder „innere“ Thätigkeit gefasst wird, was mit dem Gegebenen nicht in Einklang zu bringen ist.

In Ansehung der Bewusstseinsbestimmtheit nun gliedert sich uns die Seele in gegenständliches, zuständliches und ursächliches Bewusstsein.

Gegenständliches Bewusstsein nennen wir die Seele, welcher etwas als Gegenstand gegeben ist, und „Gegenstand“ des Bewusstseins muss Alles, was als „Anderes“ gegeben ist, d. h. für welches die Möglichkeit auch abgesehen von diesem Augenblicksbewusstsein zu sein, nicht ausgeschlossen ist. Damit ist Alles, was Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins sei, also Alles, was das Bewusstsein als seinen Gegenstand haben kann, sicher gezeichnet. Zu diesem gehört in erster Linie das, was auch den Namen dafür hergegeben hat, nemlich das Dingliche, sei es das wirkliche, sei es bloss das vorgestellte; sowohl die jetzt scheinende Sonne als auch das Fabelwesen Midgardschlange sind Gegenstand meiner Seele, Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins. Aber mit diesem Dinglichen ist die Besonderheit dieses Bewusstseins ihrem Inhalte nach keineswegs erschöpft, sondern zu dem Gegenständlichen der Seele gehört auch diejenige Besonderheit, welche frühere oder spätere Bestimmtheit des eigenen Bewusstseins zum Inhalt hat, die sich daher in dem betreffenden Seelenaugenblick als „Anderes“ kennzeichnet, sei es als „Anderes“ fremder Seelen, sei es als „Anderes“ des eigenen Seelenconcreten aus früherer oder künftiger Zeit.

---

[1]) a. a. O. S. 123.

Zuständliches Bewusstsein heissen wir die Seele, welche in dem Zustande der Lust oder der Unlust sich befindet, welche also Gefühle hat; die Gefühle sind eine besondere Bestimmtheit des Bewusstseins, und als solche nicht Gegenstand des Bewusstseins, sondern „Zustand". Dagegen können Gefühle anderer Seelen und ebenso frühere und künftig mögliche eigene Gefühle Gegenstand der Seele sein und gehören demnach zum gegenständlichen Bewusstsein des betreffenden Seelenaugenblicks.

Ursächliches Bewusstsein nennen wir die Seele, welche sich ihrer selbst als ursächlichen Bewusstseinsindividuums für das mögliche Auftreten einer Veränderung im Gegebenen überhaupt unmittelbar bewusst ist; es handelt sich dabei garnicht um das Bewusstsein thatsächlichen Wirkens des Seelenindividuums, dasselbe würde ja zur gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit gehören, sondern um eine besondere Bestimmtheit der Seele, welche auch dem thatsächlichen Wirken dieses Individuums selber vorhergeht; es bezieht sich zwar auf ein Wirken der Seele, d. h. auf eine mögliche Veränderung des Gegebenen überhaupt als einer gedachten Wirkung des Seelenindividuums, aber es selber kennzeichnet die Seele nicht etwa als thatsächlich wirkende, auch nicht als thatsächlich wirken könnende, liegt demnach selber ganz ausser dem Begriff des gegenständlichen Bewusstseins, wie innig es auch mit solchem stets verknüpft sein mag.

Jedes thatsächliche Wirken des Bewusstseinsindividuums beruht auf diesem, demselben vorhergehenden, ursächlichen Bewusstsein; da es aber unter allen Umständen immer nur eine Bedingung der thatsächlichen Wirkung sein kann, deren „andere" Bedingung einem anderen Concreten zugehören muss, so könnte es sachgemässer scheinen, jenes Bewusstsein nicht ursächliches, sondern etwa Bedingungsbewusstsein zu nennen. Indessen handelt es sich, wenn auch das in Rede stehende Bewusstsein sich auf eine gedachte Wirkung bezieht, doch garnicht darum, ob sie auch thatsächlich eintrete, sondern nur darum, dieses Bewusstsein selber gemäss seiner eigenen Beziehung allein auf das gedachte Eintreten der Veränderung des Gegebenen, in seiner Bestimmtheit zu kennzeichnen, und dieses geschieht unseres Erachtens durch das Wort „ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit".

Den Vorschlag, für „ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit" das Wort „Kraftbewusstsein" zu setzen, müssen wir desshalb ablehnen,

weil in ihm „das Bewusstsein, wirken zu können", immer mitgesetzt ist, während es thatsächlich ursächliches Bewusstsein giebt, welches von diesem garnicht begleitet ist.[1])

Aus drei Gründen endlich ersetzen wir das „Wollen" durch „ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit":

1) Das Wollen pflegt gar zu gern gleichgesetzt zu werden dem Wirken des Bewusstseinsindividuums, wir aber sagen, dies Wirken selber ist gar keine besondere Bewusstseinsbestimmtheit, sondern ein gegebenes Verhältniss zwischen dem Bewusstsein und einer auftretenden Veränderung; als „Wollender" bin ich mir keines Wirkens bewusst, wohl aber kann ich als solcher das Auftreten einer Veränderung im Gegebenen überhaupt bewirken.

2) Das Wollen pflegt andrerseits gerne gleich gesetzt zu werden dem Handeln oder Thätigsein, an dessen Ende dann eine „Wirkung" auftritt. „Wollen" aber kann schon desshalb diese Gleichsetzung nicht ertragen, weil ja „Handeln" und „Thätigsein" eine Mehrzahl von Augenblickseinheiten voraussetzt; von keinem Individuum, welches als (abstractes) Augenblicksindividuum betrachtet wird, lässt sich jenes, da es den Begriff der Veränderung in sich schliesst, aussagen, „Wollen" aber finden wir als Bestimmtheit des Augenblicksindividuums „Seele".

3) Das Wort „Wollen" müsste eine ungewöhnliche Erweiterung seines Sinnes erfahren, wenn es mit der „ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit" zusammen fallen sollte, und das müsste sein, wenn in der That Alles, was von Seelengegebenem nicht dem gegenständlichen und zuständlichen Bewusstsein zugehört, unter den Begriff der dritten Bewusstseinsbestimmtheit zu bringen sein soll, wie es doch auch diejenigen, welche die Bewusstseinsbestimmtheit in Denken, Fühlen und Wollen zergliedern, beabsichtigen. Das, was wir das Wünschen zu nennen pflegen und was dem Sprachgebrauch gemäss vom Wollen unterschieden wird, müsste nothwendig unter das erweiterte „Wollen" fallen, und einen solchen Zwang dem Sprachgebrauch anzuthun, erscheint nicht empfehlenswerth.

Das ursächliche Bewusstsein nun bezieht sich immer auf eine gedachte Wirkung. Da wir kein Hinderniss kennen, Wechselwirkung zwischen Seele und Leib für möglich zu halten, so müssen wir es auch in diesem besonderen Fall für möglich erachten, dass die Seele

---

1) Siehe die nähere Ausführung § 37 f.

als ursächliches Bewusstsein eine Wirkung habe, d. h. dass sie wirke. Hierbei ist aber zu beachten, dass nicht alles Wirken des Seelischen auf das ursächliche Bewusstsein sich zu gründen braucht; ja wir können deutlich zweierlei Wirken unterscheiden, von denen das eine einem Bewusstseinsmomente, also einem abstracten „Allgemeinen, z. B. einer Vorstellung, oder einem Gefühl oder dem Bewusstseinssubjecte, das andre aber der Augenblickseinheit der Seele, also einem abstracten Individuum zuzuschreiben ist: nur das letztere Wirken gründet sich auf das ursächliche Bewusstsein, und man pflegt wohl desshalb auch dieses Wirken ein bewusstes, jenes ein unbewusstes Wirken zu nennen, womit eben angedeutet ist, dass dort das Bewusstsein als Individuum, hier nur eine Bestimmtheit desselben das eigentlich Wirkende sei. Der Unterschied in der eigentlichen Bedingung ist zu beachten, da man meistens in beiden Fällen von dem Wirken der Seele spricht.

Wohl ist das Wirken eines Unbewussten auf alle Fälle unbewusstes Wirken; das Dingwirkliche also ist immer unbewusste Bedingung einer folgenden Veränderung, das Bewusstsein dagegen kann unbewusste und bewusste Bedingung oder Wirkendes sein, und nur im letzteren Falle dann nennen wir die Seele ursächliches Bewusstsein. Da nun die Seele die vorausgehende Bedingung ihrer eigenen Veränderung sowie der Leibesveränderung sein kann und zwar dieses in beiden Fällen sowohl unbewusst als auch bewusst, so können wir in Ansehung der möglichen Veränderung ein mögliches vierfaches Wirken des Bewusstseins denken: unbewusstes und bewusstes Bedingungsein für eigene Bewusstseinsveränderung, sowie unbewusstes und bewusstes Bedingungsein für Leibesveränderung. Ein Anderes ist es aber Bedingung sein, ein Anderes bewusste Bedingung d. i. ursächliches Bewusstsein sein.

Was nun das ursächliche Bewusstsein betrifft, so unterscheidet es sich in seiner Bestimmtheit klar von dem zuständlichen und dem gegenständlichen Bewusstsein; seine ursächliche Bestimmtheit ist weder Gefühl, noch auch Wahrnehmung oder Vorstellung d. i. Gegenstand dieses Bewusstseins. Nichtsdestoweniger kann die ursächliche Bestimmtheit andrer Seelen und ebenso die frühere oder die später mögliche des eigenen Bewusstseins Gegenstand des gegenwärtigen Bewusstseins sein, und zwar in derselben gegenständlichen Weise, wie das Gefühl Anderer und das frühere oder später mögliche eigene Gefühl, nemlich als Vorstellung. Niemals aber ist

die ursächliche Bestimmtheit und das Gefühl des gegebenen Seelenaugenblicks Wahrnehmung d. i. Gegenstand des wahrnehmenden Bewusstseins.

Ob die Seele in jedem Augenblicke ihres Daseins gegenständliches, zuständliches und ursächliches Bewusstsein ist, oder ob die drei Bestimmtheiten eine jede ohne die anderen zwei, oder doch die gegenständliche und zuständliche zusammen ohne die ursächliche Bestimmtheit dem Bewusstsein allein eigen sein können, und ob dann auch etwa die gegenständliche Bestimmtheit mit dem Bewusstseinssubject allein einen Seelenaugenblick ausmachen könne oder vielleicht die zuständliche Bestimmtheit allein mit dem Subject zusammen: diese Fragen werden an ihrem Orte erörtert werden. Das ist wenigstens sicher, dass es Bewusstseinsaugenblicke in Menge giebt, welche alle drei besonderen Bestimmtheiten aufweisen.

Alle drei in ihrer jedesmaligen Besonderheit können auch Gegenständliches des Bewusstseins sein, die eine von ihnen ist es immer, wesshalb sie auch die gegenständliche selber heisst. Alle drei überhaupt sind aber eine jede nur gegeben im Zusammen mit dem allen gemeinsamen, schlechthin einfachen Subjectsmomente; dieses unterscheidet sich von der Bewusstseinsbestimmtheit auch darin, dass es unter keinen Umständen etwa Gegenstand des Bewusstseins ist, weil es niemals dem augenblicklichen Bewusstsein als ein Anderes bewusst sein kann; denn jedes Augenblicksbewusstsein ist eben zugleich Subject selber und das Subject ist in allen Augenblicken des Bewusstseins ein und dasselbe. Aber nichtsdestoweniger steht es da als bewusstes (2) Moment, denn Bewusstseinssubject ist selbstverständlich auch Subjectsbewusstsein, wie Bewusstseinsbestimmtheit Bestimmtheitsbewusstsein. Bewusstseinssubject ist gegeben und bewusst (2), wann immer gegenständliches, zuständliches und ursächliches Bewusstsein gegeben ist, aber niemals ist es gegeben und bewusst (2) als Gegenständliches (Wahrnehmung oder Vorstellung), oder als Gefühl, sondern eben als „Subject“ und nichts Anderes.

Dieser Umstand lässt es verstehen, dass man die grösste Schwierigkeit in der Frage, wie die Seele sich selbst Gegenstand sein könne, fand, da man eben von der Ansicht ausging, dass im Selbstbewusstsein die Seele sich selber Gegenstand oder „Anderes“ sei. Man hielt Bewusstsein und gegenständliches Bewusstsein, Bewusstes und Gegenständliches für ein und dasselbe, und stellte dess-

halb die nun mit Recht auffällige Thatsache des Selbstbewusstseins unter die Frage, wie denn die Seele sich selber ein „Anderes“ oder Gegenstand sein könne. Begreiflicherweise blieb man dann schliesslich vor dem Selbstbewusstsein als einem „Räthsel“ stehen, aber dies war eben ein erst selber gemachtes Räthsel. Denn in der Thatsache des Selbstbewusstseins ist die Seele als solche *garnicht Gegenstand*, sondern sie ist nur *Bewusstes* (2) überhaupt, unter dem zwar Gegenständliches, nemlich alle die bewussten (2) Bestimmtheiten früherer eigener Bewusstseinsaugenblicke, sich befindet, indess auch *nicht Gegenständliches*, nemlich in erster Linie das *Bewusstseinssubject*, dann aber auch die zuständliche und ursächliche Bestimmtheit des gegenwärtigen Bewusstseins, sowie die Gattung der gegenwärtigen gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit.

Alle Versuche, das Bewusstseinssubject gegenständlich zu machen oder sich vorzustellen, scheitern an dem Subject selbst, das in allen den Versuchen eben das *Subject* ist und bleibt und daher nicht Gegenstand oder „*Object*“ sein kann. Aber freilich ist es stets bewusst (2) gegeben, wann immer nur Bewusstsein oder Seele da ist, es braucht also, um Bewusstes (2) des gegenwärtigen Bewusstseins zu sein, nicht erst aus dem Gedächtniss vorgestellt zu werden: es ist schon immer da als Bewusstes (2).

Die Unmöglichkeit, das Bewusstseinssubject als Gegenständliches zu haben, zeigt sich auch bei unsrem Wissen von anderen Seelen, denn diese sind uns *Gegenstand* des Bewusstseins auch nur in ihren Bewusstseinsbestimmtheiten, nicht aber in ihrem Bewusstseinssubjecte. Wollen wir einer anderen Seele uns *ganz* bewusst sein, das Bewusstseinssubject mit einbegriffen, so können wir dies nur auf eine Weise, indem wir, wie die Rede lautet, uns selber in sie hineinversetzen oder jene vorgestellten Bestimmtheiten der anderen Seele als unsre eigenen haben. Dass wir aber dies können, was ja im sittlichen Leben von grosser Bedeutung ist, beweist uns, dass das Bewusstseinssubject anderer Seelen nicht ein „anderes“ ist als das unsrige, sondern dass nur Eines besteht. Die Verschiedenheit der Seelen liegt nur in der Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheiten.

Aber nicht nur die Verschiedenheit der Seelen, sondern auch die Verschiedenheit der Bewusstseinsaugenblicke Einer Seele beruht auf der Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheiten. Die *Fach*-

wissenschaft Psychologie, welche das Bewusstsein in seiner gesetzmässigen Veränderlichkeit, also auch seiner Verschiedenheit verstehen will, hat eben auf diese Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheiten das Augenmerk zu richten; für sie fällt das Bewusstseinssubject in seiner Unveränderlichkeit und Einzigkeit wohl ausser Betracht, und zwar nicht nur, weil es nicht Gegenstand des Bewusstseins sein kann, sondern auch weil es als schlechthin Einfaches der fachwissenschaftlichen Forschung keine Aufgabe stellt.

Der Umstand aber, dass das Bewusstseinssubject auch der anderen Seele ebenso der „Vorstellung" nicht zugänglich ist und dass man von anderer und von der eigenen Seele immer nur die Bewusstseinsbestimmtheiten „in der Hand behält" oder vorstellen kann, mag am meisten dazu beigetragen haben, das Bewusstseinssubject, weil es dem Bewusstsein Gegenständliches nicht sein kann, auch als Wirkliches zu leugnen und das Seelenleben anzusehen, als ob es eine Sammlung von verschiedenen, in der Gattung übereinstimmenden Bewusstseinsbestimmtheiten allein sei, und nicht eine Folge von verschiedenen, aus Bewusstseinssubject und mannigfaltiger Bewusstseinsbestimmtheit bestehenden abstracten Individuen oder Augenblickseinheiten eines Seelenconcreten. Aber entrathen konnten auch diejenigen Psychologen, welche das Bewusste „Subject" des Bewusstseins bei Seite liegen liessen oder gar ableugneten, dieses Momentes doch nicht, wenn sie anders die nicht geleugnete Bewusstseinseinheit des „mannigfaltigen Bewusstseinsinhaltes" verstehen wollten; wir wissen, dass diese Einheit eben in dem Subjectsmoment des Bewusstseins begründet ist. Anstatt dieses klaren Wortes wählt man aber Worte wie „Kraft", „Thätigkeit", oder „fundamentaler Wille des Bewusstseins", die das gleiche Thatsächliche, das die Einheit begründende Bewusstseinsmoment, nur in unklarer Weise, zum Ausdruck bringen.

So schreibt Höffding (a. a. O. S. 123), dass „Thätigkeit eine Grundeigenschaft des Bewusstseinslebens sei, indem stets eine Kraft vorausgesetzt werden muss, welche die mannigfachen Bewusstseinselemente zusammenhält und zum Inhalt eines und desselben Bewusstseins vereint, die fundamentale Form des Willens": aber die angebliche „Kraft" muss doch Bestimmung von etwas sein, und da dieses nicht die „mannigfachen Bewusstseinselemente" selber sein können, so hätte Höffding, ging er nur einen Schritt weiter, auf das Bewusstseinssubject, dem diese „Kraft" zukommt, stossen müssen.

Wenn er aber von einer „Thätigkeit“ spricht, welche die Einheit jener „mannigfaltigen Elemente“ bedinge, so ist das zum Mindesten ein unklarer Ausdruck; von einer Thätigkeit des Bewusstseins, die doch immer Bewusstseinsveränderung in sich schliesst, kann bei der „Form des Bewusstseinslebens“, welche jenes Mannigfaltige vereint zeigt, nichts gefunden werden; eine Thätigkeit „vereinen“ findet hier nicht statt, denn dies setzte die „mannigfachen Bewusstseinselemente“ zunächst unvereint voraus; das, was „Bewusstseinselemente“ genannt wird, kann dies aber nur sein, indem es Bestimmtheit eben des Bewusstseins ist, d. h. das Sein der „Elemente“ ist bedingt dadurch, dass sie zu der Bewusstseinseinheit gehören.

Der Ausdruck „Bewusstseinselement“, den wir überhaupt zur Bezeichnung von Empfindung durchaus verwerfen, verführt aber dazu, das Sein des dadurch Bezeichneten nicht schon durch das Bewusstsein bedingt zu halten, vielmehr dieses aus der Vereinigung jener erst entstanden zu denken, und dann liegt freilich die Annahme einer „Thätigkeit“, wodurch diese Vereinigung zu Stande kommt, nahe. In der That aber giebt es kein „Bewusstseinselement“, es sei denn Bestimmtheit des Bewusstseins, und keine mannigfachen Bewusstseinselemente, sie seien denn von vornherein in der Bewusstseinseinheit gegeben; eine Thätigkeit „Vereinen“ hat, damit jene Bewusstseinseinheit da sei, nicht statt. Dass die „mannigfachen Bewusstseinselemente“ in der Einheit da sind, liegt aber freilich nicht in ihnen, in der Bewusstseinsbestimmtheit, sondern eben in dem Bewusstseinssubject begründet; jedoch dieses Bedingungsein desselben eine „Thätigkeit“ zu nennen, führt allzu leicht zu der irrigen Voraussetzung, die wir soeben zurückgewiesen haben.

Wir thun daher auch gut, die durch Kant aufgebrachte Redeweise von der „Synthesis“, als der ursprünglichen „Function des Bewusstseins“ fahren zu lassen, weil sie zu unrichtiger Auffassung verleitet und als deren Voraussetzung d. h. als Erstes und Ursprüngliches die „mannigfaltigen unvereinten Bewusstseinselemente“ uns behaupten lässt. Es giebt aber thatsächlich nichts Ursprünglicheres als die Bewusstseinseinheit; ist sie nicht, so können auch jene sogenannten Bewusstseinselemente nicht sein. — Das Bedingungsein des Bewusstseinssubjectes für die Bewusstseinseinheit überhaupt die „fundamentale Form des Willens“ nennen, heisst das Wort „Willen“ in einer dem Sprachgebrauch zuwider laufenden Weise verwenden. Wenn damit ein Wirken bezeichnet

werden soll, so würde dieses jedenfalls als „unbewusstes" Wirken gefasst werden müssen und dieses hiesse, wenn wir es auch zugäben, Wollen und Wirken als gleichdeutige Worte zu gebrauchen, einen „unbewussten Willen" behaupten, während wir dem Sprachgebrauch nach Wille nur als Bewusstseinsbestimmtheit kennen. Indess zugestanden, es hiesse auch unbewusstes Wirken „Wille", so wäre doch mit diesem Worte die Sache, das Bedingungsein des Subjectsmomentes für die Bewusstseinseinheit, unrichtig dargestellt, denn „Wirkendes sein" heisst allein dasjenige Bedingungsein, welches auf eine zeitlich folgende Bestimmtheit sich bezieht; von diesem ist aber bei unsrer Sache nicht die Rede, sondern von einem Bedingungsein in Bezug auf etwas, das mit dem bedingenden Subject zugleich da ist, nemlich die Einheit des Bewusstseins.

Zweiter Theil.

Der Seelenaugenblick.

§ 21.

Die fachwissenschaftliche Aufgabe.

Der fachwissenschaftliche Theil der Psychologie hat die Aufgabe, das Seelengegebene in der Mannigfaltigkeit der Bewusstseinsbestimmtheit, wie sie das abstracte Individuum „Seele“ bietet, und in dem gesetzlichen Zusammenhang, welchen das concrete Individuum „Seele“ aufweist, klar zu begreifen. Wie der philosophische Theil das Wesen der Seele überhaupt, so bearbeitet der fachwissenschaftliche Theil der Psychologie auf Grund der Ergebnisse, welche jener geliefert hat, das Leben der Seele.

Die fachwissenschaftliche Erörterung der Psychologie ist, wie alle fachwissenschaftliche Arbeit, die „genetische“ d. h. sie sucht das Seelengegebene in seinem Werden und Wirken zu begreifen; dabei steht sie auf dem Boden, welchen die philosophische oder grundlegende Untersuchung der Psychologie als ihr Ergebniss darbietet und begreift alles Seelische, was ihr zur Bearbeitung vorliegt, als Gegebenes überhaupt unter Anleitung der Bestimmungen, in welchen der grundlegende Theil das Wesen der Seele überhaupt festgestellt hat. Die Kreise ihrer eigenen Arbeit sind durch diese Feststellungen unberührt geblieben und in keiner Weise vorurtheilsmässig gestört; denn ihre Aufgabe besteht darin, das Leben der Seele klar zu machen, das Werden und Wirken der Seele richtig zu verstehen.

Diese fachwissenschaftliche Arbeit der Psychologie zerfällt wiederum in zwei Stücke, in das vorbereitende und das abschliessende Stück (s. S. 10), jenes sucht das abstracte Individuum

„Seele", den Seelenaugenblick, besonders in der Mannigfaltigkeit seiner Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt, dieses das concrete Individuum „Seele" in der Gesetzmässigkeit seiner mannigfachen Veränderung überhaupt zu begreifen und zwar unter Zugrundelegung der gewonnenen Erkenntniss vom Seelenwesen. Indessen hat diese Arbeit ihre bestimmte Grenze: es kann nicht die Aufgabe der Psychologie sein, die Mannigfaltigkeit und Veränderung der Seele in alle möglichen Einzelfälle des Seelenlebens, wie es in der endlosen Zahl concreter Individuen sich bieten mag, zu verfolgen, sondern, wie jede andere Fachwissenschaft, hat sich auch diese Forschung zu beschränken auf die allgemeinen Begriffe der mannigfaltigen Bestimmtheit und Veränderung des Seelenlebens überhaupt, unter welche jegliches besondere Seelendasein fällt und von denen jegliches wiederum ein besonderer Fall, welcher in ihnen seine Aufklärung finden kann, ist.

---

1. Das gegenständliche Bewusstsein.

§ 22.

Wahrnehmung und Vorstellung.

Die besonderen Bestimmtheiten des gegenständlichen Bewusstseins zerfallen der psychologischen Betrachtung in zwei Hauptgruppen, Wahrnehmung und Vorstellung. Beide haben einen Gehirnzustand zu ihrer unmittelbaren Bedingung, aber die Bewusstseinsbestimmtheit Wahrnehmung kennzeichnet sich dadurch, dass diese ihre Bedingung die unmittelbare Folge einer ausserhalb des Gehirns auftretenden Nervenerregung ist, während die Gehirnbedingung der Vorstellung nicht auf eine ihr unmittelbar vorhergehende Nervenerregung ausserhalb des Gehirns gegründet ist.

Bei der Betrachtung des gegenständlichen Bewusstseins hat der Psychologe besonders auf der Hut zu sein, dass der psychologischen Betrachtung sich nicht die erkenntnisstheoretische unterschiebe. Psychologie und Erkenntnisstheorie sind überhaupt auseinanderzuhalten; indess was unseren Punkt angeht, so liegt die Gefahr, Erkenntnisstheoretisches und Psychologisches zu vermengen,

um so näher, als die Erkenntnisstheorie einen auf ihrem Gebiete bestehenden Gegensatz mit denselben Worten „Wahrnehmung — Vorstellung“ zu bezeichnen pflegt, welche die Psychologie zur Bezeichnung eines Gegensatzes innerhalb des gegenständlichen Bewusstseins verwendet. Aber wenn zwei dasselbe thun, so ist es nicht dasselbe.

Der Erkenntnisstheoretiker nennt von allem als besondere Einheit Gegebenen das, was wirklich ist, Wahrnehmung, und das, was als Gegebenes nur da ist, insofern das einzelne Bewusstsein es nur hat, Vorstellung. Wir drücken den erkenntnisstheoretischen Gegensatz auch aus durch „Wirkliches — bloss Vorgestelltes“. Von diesem Gegensatze weiss, und um diesen kümmert sich die Psychologie gar nicht; sie hat es, erkenntnisstheoretisch gesprochen, wie jegliche Fachwissenschaft (das liegt in deren Begriff) nur mit Wirklichem zu thun, und zwar sie mit dem besonderen Seelengegebenen. Ob aber das, was die Besonderheit einer Bestimmtheit meines gegenwärtigen gegenständlichen Bewusstseins ist, z. B. ein Löwe oder ein Feuer oder sonst was „Gegenständliches“, im erkenntnisstheoretischen Sinne ein Wirkliches oder bloss Vorgestelltes sei: das geht die psychologische Betrachtung als solche garnichts an; sie untersucht nicht den Erkenntnisswerth dieses meines „Gegenständlichen“ als Gegebenen überhaupt, sondern will nur begreifen, wie es als besondere Bestimmtheit meines gegenständlichen Bewusstseins möglich sei, welche Bedingungen diese besondere Bestimmtheit gewirkt haben.

Eben weil nun „Wahrnehmung — Vorstellung“ eine nicht ungewöhnliche Unterscheidung der gegenständlichen Bestimmtheit des Bewusstseins ist[1]), die auch wir uns aneignen müssen, erscheint

1) In der Herbartischen Schule heisst freilich „Vorstellung“ alle und jede Bestimmtheit des Bewusstseins; das Herbartische „Vorstellung“ und unsere „Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt“ sind etwa dem Sinne nach gleich. Dieser Schule erwächst dann die Nöthigung, für die besondere Bewusstseinsbestimmtheit, die wir „Vorstellung“ nennen, ein besonderes Wort zu wählen, weil doch der Unterschied, welchen wir im Bewusstsein zwischen Wahrnehmung, Gefühl und ursächlicher Bestimmtheit einerseits und Vorstellung andererseits feststellen, nicht geleugnet werden kann. Da wir es an dieser Stelle nur zunächst mit dem Unterschied im gegenständlichen Bewusstsein zu thun haben, so fällt derjenige zwischen Gefühl sowie ursächlicher Bestimmtheit und Vorstellung erst ausser Betracht.

es nöthig, darauf hinzuweisen, dass die erkenntnisstheoretische Unterscheidung „Wahrnehmung — Vorstellung“ und ihre Begründung für die Psychologie nicht verwendet werden kann, weil die Gegensätze sich keineswegs decken und eine erkenntnisstheoretische Wahrnehmung (Wirkliches) sehr wohl eine psychologische Vorstellung sein kann.

Indem wir uns daran machen, die Unterscheidungskennzeichen von dem, was die Psychologie Wahrnehmung und Vorstellung nennt, zu bestimmen, wollen wir uns zunächst auf die Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins beschränken, in der uns das Dingliche als Seelisches vorliegt. Nehmen wir als Beispiel einen Löwen, und setzen wir verschiedene Bewusstseinsaugenblicke, in denen dieses Gegenständliche Bestimmtheit unsres Bewusstseins ist: so hat der Psychologe die Frage zu stellen, ob diese Bestimmtheit in den verschiedenen Augenblicken die Folge von gleichen oder verschiedenen Bedingungen sei; das Gegenständliche Löwe nehmen wir hier als in den verschiedenen Augenblicken völlig gleich an. Wir geben zu, dass die Frage auf den ersten Blick eine unsinnige zu sein scheint, denn, da das Wort „gleiche Wirkung — gleiche Ursache“ eine unerschütterliche Wahrheit ist, so kann die gleiche Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins in verschiedenen Augenblicken in der That nur die Wirkung gleicher Ursache sein; und, da wir für Bedingungen des Seelengegebenen einerseits das Gehirn als die Besonderheit der Bestimmtheit jenes angenommenen, Alles umfassenden, Bewusstseins, andrerseits das unveränderliche Bewusstseinssubject und die unveränderliche Gattung der Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt aufgestellt haben, so können wir von der letztgenannten stets identischen Bedingung hier absehen und sagen: die gleiche Besonderheit (Löwe) des gegenständlichen Bewusstseins der Seele muss immer einen gleichen Gehirnzustand als seine wirkende leibliche Bedingung haben, und umgekehrt eine ähnliche d. i. ungleiche Besonderheit (Löwe) einen ungleichen Gehirnzustand. Die Gleichheit oder Ungleichheit der Hirnbedingung des Bewusstseins aber muss ihrerseits wiederum auf gleiche oder ungleiche Bedingungen derselben zurückweisen.

Nun wissen wir, dass in bestimmten Fällen die in Frage stehende Hirnbedingung des gegenständlichen Bewusstseins ihrerseits bedingt ist durch eine ausserhalb des Gehirn auftretende, „ins Gehirn verlaufende“ Nervenerregung, und in bestimmten

anderen Fällen diese Hirnbedingung nicht durch eine solche Nervenerregung wiederum bedingt ist. Die Wirkung des ersteren Gehirnzustandes nennen wir Wahrnehmung, die des letzteren Vorstellung des gegenständlichen Bewusstseins. Wir können uns an dieser Stelle mit der bloss verneinenden Erklärung der Vorstellung begnügen und den Satz aufstellen: alle und jede Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins, deren Hirnbedingung nicht durch eine ausserhalb des Gehirns auftretende Nervenerregung unmittelbar bedingt ist, heisst Vorstellung.

Es liegt nahe, die Möglichkeit zu setzen, dass ein Gehirnzustand einem anderen früheren völlig gleich sei, auch wenn er nicht, wie dieser, durch Nervenerregung bedingt ist, und dass dieses dann eintrete, wenn die gleiche Bewegungsmenge, welche bei dem einen Fall in der Nervenerregung gegeben war, jetzt von anders woher, z. B. von anderen Gehirntheilen aus auf den fraglichen Gehirntheil wirke, so dass in der That der gleiche Zustand einer bestimmten Gehirnzellengruppe oder auch nur einer Gehirnzelle die Folge sein müsste, wie er früher unter jener Nervenerregung auftrat. Wir werden diese „Möglichkeit“ bei der Erörterung der Vorstellung behandeln. Für die allgemeine psychologische Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung kommt zunächst in Betracht allein die unmittelbar auf den bedingenden Hirntheil einwirkende „andere“ Bedingung des Hirnzustandes, ob sie eine Nervenerregung sei oder nicht. Mag sich dann auch zeigen, dass die von dem Hirntheil in ihrem Dasein abhängige Wahrnehmung und Vorstellung als Gegenständliches überhaupt gleich seien: in Bezug auf das Dingconcrete, in dem ihre mittelbare Bedingung liegt, bleiben sie nichtsdestoweniger unterschiedene Bestimmtheiten des gegenständlichen Bewusstseins, weil jenes Dingconcrete verschieden ist, bei der Wahrnehmung der Nerv, bei der Vorstellung nicht der Nerv, sondern etwa ein anderer bewegter Gehirntheil oder ins Gehirn strömendes Blut oder beides. Die Versuche von Psychologen, den Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung aus ihnen selbst zu verstehen, ohne ein Hereinziehen des Concreten, das ihre mittelbare Bedingung enthält, werden erst geprüft werden, nachdem wir vorerst die Wahrnehmung als besondere Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins erklärt haben; es wird sich aber herausstellen, dass solche Versuche vom rein psychologischen Standpunkte aus unternommen, erfolglos sind.

§ 23.
Die Bedingung der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung.

Wie die Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins, „Wahrnehmung“, auf den durch Nervenerregung bedingten Gehirnzustand überhaupt gegründet ist, so ist die Besonderheit jeder Wahrnehmung wiederum auf einen besonderen durch besondere Nervenerregung bedingten Gehirnzustand zurückzuführen. Da aber die jeder besonderen Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins, d. i. jeder Wahrnehmung, als deren mittelbare Bedingung vorausgehende Nervenerregung in ihrer jedesmaligen Besonderheit nicht mit den Mitteln, welche der Physiologie zu Gebote stehen, klar gegeben werden kann, so liegt, um die Besonderheit jeder Wahrnehmung klar zu begreifen, die Nöthigung vor, zu der die Besonderheit jener Nervenerregung wiederum bewirkenden Bedingung zurückzugreifen, welche der Reiz genannt wird und klarer begriffen werden kann. So kommt es, dass die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung, um sie zu verstehen, auf eine dreigliedrige Bedingungskette, Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand, zurückgeführt zu werden pflegt.

Da die Wahrnehmung zu ihrer unmittelbaren Bedingung den durch Nervenerregung unmittelbar bedingten Gehirnzustand hat, so müssen wir, um ihr Auftreten als Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins zu verstehen, von der Physiologie das entlehnen, was zum Verstehen dieser Bedingsng nöthig ist. Das Gehirn, und im Besonderen die Grosshirnrinde, auf die es hier ankommt, ist ein aus einer überaus grossen Zahl von Zellen zusammengesetztes Ding, welches mit dem durch den ganzen Leib verbreiteten Nervengeflecht verbunden ist, und zwar in der Weise, dass von den dieses Nervensystem ausmachenden Nerven die eine Gruppe als bewegte eine Bewegungsrichtung von anderen Leibestheilen zum Gehirn, die zweite aber eine vom Gehirn zu anderen Leibestheilen hat; jene ist die der „sensiblen“, diese die der „motorischen“ Nerven. Die sensiblen Nerven gehen von allen anderen Theilen des Leibes aus zum Gehirn, die motorischen vom Gehirn nur zu denjenigen anderen Theilen, welche Muskeln heissen; die Erregung der sensiblen Nerven bewirkt einen Gehirnzustand, und ein Gehirnzustand bewirkt andrer-

seits die Erregung des motorischen Nerven. Wir haben es hier mit den sensiblen Nerven zu thun.

Wenn nun die Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins, welche wir Wahrnehmung überhaupt im Gegensatz zur Vorstellung überhaupt nennen, dadurch bestimmt ist, dass der bedingende Gehirnzustand auf eine Nervenerregung sich begründet, so kann diese nur die Erregung eines sensiblen Nerven sein. Anknüpfend an die Bewegungsrichtung des sensiblen Nerven sprechen wir von einem Anfang und einem Ende desselben; er „endigt" im Gehirn, und zwar die verschiedenen Nerven an verschiedenen Stellen der Grosshirnrinde. Durch den ganzen Leib zeigt sich das Geflecht der sensiblen Nerven verzweigt; im Körper überall finden sich die „Anfänge" von sensiblen Nerven, sowohl an der Aussenseite als auch im Innern desselben. Von besonderer Wichtigkeit für die Mannigfaltigkeit der Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins sind die Nerven, deren Anfänge an der Aussenseite des Leibes liegen, in der den Körper umschliessenden Haut, sowie in den vier besonderen Organen, Auge, Ohr, Nase und Zunge.

Die Psychologie würde zum Verständniss der auftretenden Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung garnicht nöthig haben, auf diese physiologischen Thatsachen Rücksicht zu nehmen, wenn die für sie zunächst allein in Betracht kommende Erregung der sensiblen Nerven in ihrer Mannigfaltigkeit selber der physiologischen Fassung klar sich böte. Auf die Mannigfaltigkeit dieser Nervenerregung sind ja die besonderen einzelnen Wahrnehmungen gegründet; wenn die Wahrnehmung überhaupt als besondere Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins von der Vorstellung überhaupt sich dadurch unterscheidet, dass eine Nervenerregung die nothwendige Voraussetzung des sie unmittelbar bedingenden Hirnzustandes ist, so wird auch die Besonderheit jeder Wahrnehmung, welche unmittelbar als gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit vom besonderen Hirnzustande abhängig ist, gegenüber der besonderen Vorstellung auf die Besonderheit der ihr allein geltenden Nervenerregung gegründet sein. Hätten wir nun diese bedingende Nervenerregung in ihrer mannigfaltigen Verschiedenheit, wie sie Bedingung der Wahrnehmung ist, unmittelbar gegeben und wäre damit die Möglichkeit geschaffen, jede besondere Erregung des sensiblen Nerven als die Bedingung der besonderen Wahrnehmung klar zu bestimmen, so würde der Psychologie für ihre Zwecke genug geboten sein.

Dies ist aber nicht der Fall, und wir sehen uns desshalb genöthigt, in der bedingenden Kette zu dem nächsten Gliede zurückzugreifen, welches den Anforderungen, klar gefasst werden zu können, genügt, zu demjenigen, welches, wie allgemein diese Erregung des sensiblen Nerven überhaupt, so auch in seiner Mannigfaltigkeit die mannigfaltige Besonderheit dieser Erregung bedingt: es ist dasjenige Dingliche, welches durch Berührung mit den Anfängen des sensiblen Nerven dessen Erregung bewirkt und als dieses Wirkende der Reiz heisst.

So rückt das Interesse dessen, welcher die auftretende Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung verstehen will, vom Gehirnzustand und der Nervenerregung zurück auf den Reiz, und es geschieht in Folge dessen gar leicht, dass man bei der Erklärung über dem Reize gänzlich der Nervenerregung und des Gehirnzustandes vergisst oder diese doch nur für ganz allgemeine Bedingungen ansieht und in Betreff der Besonderheit der mannigfaltigen Wahrnehmungen in dem Reize die unmittelbare Bedingung zu haben meint. Vor Beidem muss man sich hüten.

Wenn es wahr ist, dass die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmung der Gehirnzustand, und die des Gehirnzustandes die Nervenerregung, und die der Nervenerregung der Reiz ist, so kann auch von der Besonderheit des Gehirnzustandes nur die Besonderheit der Wahrnehmung, und von der Besonderheit der Nervenerregung nur die des Gehirnzustandes, und von der Besonderheit des Reizes nur die der Nervenerregung unmittelbar bedingt sein. Dass also der besondere Reiz die (mittelbare) Bedingung der besonderen Wahrnehmung sei, dazu ist erforderlich eine auf ihn folgende besondere Nervenerregung und ein auf diese folgender besonderer Gehirnzustand, welcher seinerseits allein die unmittelbare leibliche Bedingung der besonderen Wahrnehmung bildet.

Es widerspricht aber aller klaren Auffassung, wenn Nerv und Gehirn als die blosse „Bahn“, auf welcher „der Reiz von Aussen in die Grosshirnrinde gelange“, gilt, als ob sie nichts Anderes wären als „Vehikel“ des „einfahrenden Reizes“, oder nur die allgemeinen Voraussetzungen für die Möglichkeit, dass der Reiz überhaupt Bedingung der Wahrnehmung sei. Der „Reiz“ bleibt und endigt grade da, wo das reizende Ding den Anfang des sensiblen Nerven berührt; er bedingt allerdings das Auftreten der Erregung dieses

Nerven, aber er selber tritt nicht etwa in den Nerven ein: diese Fabel muss ferngehalten werden.

Dabei gilt es zu beharren: der Gehirnzustand ist die unmittelbare Bedingung des Gegenständlichen unseres Bewusstseins überhaupt und der besondere Gehirnzustand die des besonderen Gegenständlichen: ohne jenen nicht dieses. Und ferner gilt es festzuhalten: das Gegenständliche, welches Wahrnehmung heisst, ist in seinem Gehirnzustande bedingt von der Nervenerregung und jeder besonderen Nervenerregung folgt ein besonderer Gehirnzustand

Der Noth gehorchend greifen wir aber auf die Bedingung dieser Nervenerregung, den Reiz, zurück und sprechen von einer Bedingungskette der Wahrnehmung, deren zeitlich aufeinander folgende Glieder der Reiz, die Nervenerregung und der Gehirnzustand sind, ohne die wir das Auftreten der besonderen Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins nicht klar zu fassen im Stande sind. Diese Fassung wird durch das klare Gegebensein des Reizes ermöglicht, da nur dieser in seiner Mannigfaltigkeit ebenso deutlich gefasst werden kann, wie die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung. Von der Zeitkette, welche Reiz, Nervenerregung, Gehirnzustand und Wahrnehmung bilden, sind uns nur die beiden äusseren Glieder in ihrer mannigfaltigen Besonderheit deutlich gegeben, und eben desswegen ist es um so mehr gestattet, bei der Darstellung der Bedingungen für die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen das mittelbare Bedingungsverhältniss von Reiz und Wahrnehmung für das Verständniss des Auftretens der besonderen Wahrnehmung vor Allem zu verwerthen. Jedoch dürfen wir uns nicht der Wahrheit entziehen, dass die Nervenerregung an Mannigfaltigkeit nicht vor dem Reize, und der Gehirnzustand an Mannigfaltigkeit nicht vor der Nervenerregung jemals zurückstehen wird: unsern Beobachtuungsmitteln gelingt es nur nicht, die Mannigfaltigkeit auch dieser beiden im Einzelnen festzustellen.

Wir können Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand die für das Verständniss der Wahrnehmung nöthige, aber auch ausreichende dreigliedrige Bedingung aus dem Dingwirklichen nennen, deren beide letzten Glieder dem Leibe angehören, während der Reiz entweder ein innerleiblicher, also zum Leibe gehörige oder ein ausserleiblicher, der Umgebung des Leibes angehöder, ist,

---

Es gehört nicht zu den Aufgaben der Psychologie, das Verhältniss des Reizes zu der Nervenerregung und ebenso der Nervenerregung zum Gehirnzustand als Gegenstand ihrer Erörterung zu haben; die Psychologie hat es mit dem Seelischen, nicht mit dem Dingwirklichen „Leib" zu thun; jene Erörterung ist und muss ungeschmälert die Aufgabe der Physiologie bleiben. Daher ist es auch nicht der Psychologie gegeben, über den menschlichen Leib, über die anatomische und physiologische Bedeutung des Nervensystems und insbesondere der Sinnesnervenanfänge und deren Sinnesorgane sich verbreiten zu können, ebenso wenig, wie über die physikalische Bedeutung der ausserleiblichen und innerleiblichen Bedingungen der Nervenerregung. Die Psychologie hat einzusetzen bei der Wahrnehmung, und auf das durch Physiologie und Physik gebotene Wissen vom Leib und seiner Umgebung nur soweit Bezug zu nehmen, als es grade nöthig ist, um die auftretende Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung in Ansehung ihrer dingwirklichen Bedingung klar zu machen. Wir schätzen die Physiologie als Wissenschaft darum nicht minder hoch, aber wir wollen der Ueberschätzung des Gewinnes, den die Psychologie aus der Physiologie für sich ziehen kann, gesteuert wissen.

§ 24.
Die Wahrnehmung als Empfindung und Raumbewusstsein.

Die ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, die Wahrnehmung, ist nicht blosse Empfindung, sondern Empfindung und Raumbewusstsein zugleich; die psychologische Untersuchung aber unterzieht die beiden Merkmale der Wahrnehmung einer gesonderten Betrachtung.

Es ist Streit darüber, ob das ursprüngliche gegenständliche Bewusstsein bloss durch Empfindung bestimmt sei oder ob zugleich durch das Raumbewusstsein. Was Raumbewusstsein ganz allgemein gefasst heissen will, ist ohne Weiteres klar. Unter Empfindung versteht man diejenige gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, welche als Gegebenes überhaupt unter dem Namen Farbe, Ton, Wärme, Druck, Süsse u. Ae. uns bekannt ist; als Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins heisst dasselbe eben Farben-

empfindung, Tonempfindung, Wärmeempfindung u. s. f.; es ist die Bezeichnung jenes Dinglichen als Seelischen, als Besitzes der Seele, und in diesem Sinne gehört es zur Psychologie.

In den Streit, ob die Empfindung auch ohne Raumbewusstsein je Bestimmtheit der Seele sein könne, treten wir erst später ein; wir wollen hier nur unsere Stellung von vorneherein anzeigen durch die Behauptung: es kann kein Bewusstsein geben, das Empfindung hätte, ohne zugleich Raumbewusstsein zu haben; Empfindung und Raumbewusstsein sind zwei nothwendige Merkmale der Bestimmtheit des ursprünglichen gegenständlichen Bewusstseins.

Diese Behauptung hindert uns selbstverständlich nicht, in der psychologischen Erörterung die beiden Merkmale gesondert zu behandeln, da sie sich klar von einander abheben.

§ 25.
Die Mannigfaltigkeit der Empfindung.

Die Empfindungen der Seele vertheilen sich in Empfindungskreise d. h. bestimmte Gruppen, deren jede einen besonderen Theil des Nervensystems und besondere Reize zur nothwendigen Voraussetzung hat. Diese Empfindungskreise sind die Hautempfindung, Gesichtempfindung, Gehörempfindung, Geruchempfindung, Geschmackempfindung, Muskelempfindung, ihre Bezeichnung weist zugleich auf den Ort, wo der die Nervenerregung des Empfindungskreises bedingende Reiz einsetzt.

Innerhalb des einzelnen Empfindungskreises wird eine weitere Eintheilung wiederum begründet durch die Beschaffenheit des die besondere Nervenerregung bedingenden Reizes, und zwar ist die übliche Gliederung eine doppelte, nemlich nach Qualität und Intensität der Empfindung.

Wenn man im Allgemeinen vom Nervensystem spricht, so meint man darunter Gehirn und das ausserhalb des Gehirns durch den übrigen Leib verzweigte Nervengeflecht. Dass bestimmte Theile des Nervensystems die nothwendige Voraussetzung für die Möglichkeit von Empfindungen bestimmter Kreise sind, hat die Physiologie auch in Ansehung des Gehirns neuerdings, wenigstens

für einzelne Kreise mit Sicherheit, für andere mit Wahrscheinlichkeit, nachgewiesen, während es in Ansehung des übrigen Theils des Nervensystems in Betreff der sensiblen Nerven schon lange festgestellt war. Es ist in den Hinterhauptslappen der Grosshirnrinde das „Sehcentrum", im Schläfenlappen der Grosshirnrinde das „Hörcentrum" sicher aufgewiesen, also der Rindenbezirk erkannt, in welchem eine Erregung statthaben muss, wenn die Seele soll sehen oder hören können. In Betreff des „Geruch- und Geschmackcentrums", sowie des „Tast- und Wärmecentrums" ist zwar diese Sicherheit noch nicht gewonnen, aber die Annahme, dass auch solche „Centren" im Gehirn bestehen, scheint doch keinem Zweifel zu unterliegen.

Besser berathen sind wir, wenn wir auf die sensiblen Nerven als die nothwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Empfindung sehen und auf die Anfänge der Nerven den Blick richten, auf den Ort, wo der, die Erregung des Nerven bedingende, Reiz einsetzt. Hier unterscheiden wir sechs verschiedene Nervenanfänge: in der Haut, im Auge, im Ohr, in der Nase, in der Zunge, im Muskel, und unterscheiden dementsprechend sechs Empfindungskreise: Hautempfindung, Gesicht-, Gehör-, Geruch-, Geschmack-, Muskelempfindung.

Der Empfindungskreis, welcher die Haut zur nothwendigen Voraussetzung hat, bildet einen Doppelkreis, nemlich die Druckempfindung und die Temperaturempfindung; es sind verschiedene Nervenanfänge und verschiedene Reize, welche für die eine und die andere Gruppe in Frage kommen. Der Reiz der Druckempfindung ist die mechanische Bewegung, der Reiz der Temperaturempfindung die moleculare Bewegung, und zwar, was für beide zutrifft, entweder eines Dinges, das der Umgebung des Leibes angehört, (ausserleiblicher oder „äusserer" Reiz), oder eines Dinges, das dem Leibe als Theilding zugehört, (innerleiblicher oder „innerer" Reiz). Durch Ausserleiblichkeit und Innerleibleiblichkeit des Reizes erwächst aber nicht ein Unterschied der Druckempfindungen oder ein Unterschied der Temperaturempfindungen unter sich, sondern nur durch die Stärke des Reizes. Dieser Reizunterschied macht sich für die Druckempfindung nur in der verschiedenen Intensität der einzelnen Empfindungen geltend, und sie fallen alle unter den nächsthöheren Begriff „Druck", haben für sich betrachtet keine andere Unterscheidung als die der Inten-

sität, des grösseren und geringeren Druckes aufzuweisen. Man spricht mit Recht von der einfachen Qualität der Druckempfindung; dies darf aber nicht dahin missverstanden werden, als ob Druckempfindung ein „Individuum" wäre, das eine Qualität an sich selber als seine Bestimmtheit aufweise, wie etwa das abstracte Dingindividuum des Augenblicks die Farbe aufweist. Denn die Druckempfindung selber ist gar nichts weiter als Qualität, jede einzelne Druckempfindung nichts weiter als die so und so intensive Qualität. Und wenn wir von der Qualität der Empfindung reden, so wollen wir die Qualitätsgattung als solche hervorheben einerseits gegenüber der intensiven Besonderheit, welche jede Druckempfindung auch zeigt, andererseits gegenüber anderen Qualitätsgattungen, anderen Empfindungskreisen, nicht aber damit ausdrücken, die Empfindung als besonderes Gegebenes sei noch etwas Anderes als die Qualitätsgattung und die Intensitätsbesonderheit.

Die einzelnen Temperaturempfindungen zusammen dagegen zeigen nicht einen gemeinsamen nächsthöheren Begriff, sondern zerfallen zunächst in zwei Gruppen, Wärme- und Kälteempfindung. So können wir zwei Temperaturempfindungen als verschieden in Qualitätsgattung unterscheiden, als gattungsmässig von einander verschieden, und es erscheint daher zulässig, Kälteempfindung und Wärmeempfindung als zwei besondere Empfindungskreise hinzustellen. Wir unterlassen dies aber, weil die beiden nicht, wie die übrigen Empfindungskreise, als den nächsthöheren gemeinsamen Begriff den der Qualität überhaupt haben, sondern den der Temperaturqualität, und erst die Temperaturempfindung Qualität überhaupt zum nächsthöheren Begriffe hat, und weil auch der Qualitätsunterschied von Wärme- und Kälteempfindung nur, wie der Intensitätsunterschied der einzelnen Wärmeempfindungen und Kälteempfindungen, durch die Stärke des Reizes bestimmt ist.

Der Empfindungskreis, welcher das Auge zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, ist als Qualität in seinem Unterschied von Druck und Temperaturempfindung allgemein mit Farbenempfindung bezeichnet; als deren Reiz gilt Wellenbewegung des Aethers, welcher in Berührung kommt mit dem auf der Netzhaut des Auges verästelten Nerven. Die Qualität Farbenempfindung überhaupt enthält eine zahlreiche Mannigfaltigkeit von besonderen Empfindungsgruppen oder „Qualitäten" und von diesen wiederum jede eine Mannigfaltigkeit von besonderen, ihrer „Intensität" nach ver-

schiedenen, einzelnen Empfindungen. Auch hier bedeutet die „Intensität“ die Besonderheit derjenigen von einander verschiedenen einzelnen Empfindungen, welche unter einen und denselben nächsthöheren Begriff fallen, und dieser bezeichnet eine besondere „Qualität“ der Farbenempfindung überhaupt. Jede einzelne Farbenempfindung hat in diesem Sinne eine besondere Qualität und Intensität, aus beiden besteht sie selber. Diese Unterscheidung ist auch verständlich, wenn wir auf den besonderen Reiz, welcher die Gesichtsempfindung begründet, sehen: die einzelne Wellenbewegung des Aethers ist eben als besondere durch ihre Schwingungsform und Schwingungsweite bestimmt, und es ergiebt sich, dass die besondere Qualität der Farbenempfindung von der Schwingungsform, die besondere Intensität von der Schwingungsweite der reizenden Aetherwelle abhängt. Eben dasselbe gilt von dem Empfindungskreise, welcher das Ohr zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, der Gehör- oder Tonempfindung, weil auch hier der Reiz eine Wellenbewegung und zwar eine Luftbewegung ist. Wir unterscheiden in dem Empfindungskreise der Tonqualität überhaupt demnach die besonderen Qualitäten oder Töne, sowie innerhalb der besonderen Tonqualitat die intensiven Besonderheiten, und wissen die besondere Qualität durch die Schwingungsform, die besondere Intensität durch die Schwingungsweite der das Ohr berührenden Luftwelle bedingt.

Der Empfindungskreis, welcher die Nase zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, zeichnet sich vor allen anderen durch die grosse Mannigfaltigkeit seiner besonderen Qualitäten aus, während er, was die Mannigfaltigkeit der Intensität der einzelnen Geruchsqualität angeht, von den Empfindungskreisen, die bisher behandelt sind, überholt wird. Die überaus grosse Zahl besonderer Geruchsqualitäten, die wir schwerlich erschöpfend in ihrer Eigenart aufzählen können, mag es mit sich bringen, dass unsere Sprache keine besondere Bezeichnung für die verschiedenen Geruchsqualitäten als solche kennt, sondern sie hernimmt von Dingen, denen diese Qualitäten „eigen“ sind, z. B. Rosenduft, Aethergeruch, Schimmelgeruch, oder sie hernimmt von Umständen, welche die Gerüche begleiten oder ihnen folgen, süsser, widerlicher Geruch, frischer, erstickender, beissender Geruch. Der eigenartige Reiz, welcher die Geruchsempfindung bedingt, ist ein chemischer Vorgang, eine Atombewegung, die auftritt, indem das reizende Ding (kleinste Stoffe)

das Innere der Nasenschleimhaut, wo die Anfänge des Nerven liegen, berührt.

Der Empfindungskreis, welcher die Zunge zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, nähert sich in Ansehung seiner besonderen Qualitäten, was eben ihre Mannigfaltigkeit betrifft, dem zuerst genannten, steht wenigstens in dieser Hinsicht gegen die Farbenempfindung und Tonempfindung und noch weit mehr gegen die Geruchempfindung zurück. Wir können etwa vier besondere Geschmacksqualitäten unterscheiden: süss, sauer, bitter und salzig, und innerhalb einer jeden wiederum verschiedene Intensitäten, deren Mannigfaltigkeit indessen, gleich derjenigen der Intensitäten der Geruchempfindung, eine geringe ist. Der Reiz, welcher die Geschmackempfindung bedingt, ist ein chemischer Vorgang, eine Atombewegung, in der das reizende Ding die Zunge dort, wo die Anfänge des Nerven sich finden, berührt.

Der Empfindungskreis, welcher die Muskeln zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, heisst Muskelempfindung, enthält zwei besondere Qualitäten, Spannungs- und Erschlaffungsempfindung, deren jede mannigfache Besonderheit der „Intensität“ aufweist. Der Reiz dieser beiden Gruppun ist die Muskelerregung.

Ausser diesen Empfindungskreisen pflegt man noch den Kreis der Organ- oder Körperempfindung oder Gemeinempfindung anzuführen. Sofern man zu diesem „Empfindungskreise“ die „Schmerzempfindung“ rechnet, müssen wir unser Urtheil ausstehen lassen bis zur Behandlung des Gefühls; hier können wir unsere Meinung nur dahin abgeben, dass das, was wir „Schmerzempfindung“ nennen, nicht blosse Empfindung und nicht blosse Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, sondern auch Bestimmtheit des zuständlichen Bewusstseins in sich fasst, so dass es an dieser Stelle noch nicht behandelt werden kann. Sehen wir also von dem Gefühl ab, wenn es gilt, das blos Gegenständliche des Bewusstseins „Empfindung“ klar zu stellen, dann wird es uns schwer, von denjenigen Psychologen, welche die Organ- oder Gemeinempfindung als einen besonderen Empfindungskreis hinstellen, deutliche Auskunft zu erhalten, was die Besonderheit dieser angeblichen besonderen Empfindung gegenüber den anderen Empfindungskreisen sei. Höffding nennt „Gemeinempfindung“ „die Empfindung dessen, was

im Innern des Organismus vorgeht", eine Erklärung, die nicht Anspruch machen kann, eine psychologische zu sein, da sie doch „Empfindung" hier als eine Erkenntniss eines Vorganges im Innern des Organismus behandelt, ohne irgendwie den geforderten psychologischen Aufschluss zu geben, was denn die besondere Qualität, welche „Gemeinempfindung" als Seelisches genannt werden soll, sei. Auch dadurch kommen wir natürlich nicht aus der Dunkelheit heraus, dass Höffding weiter sagt, „das Lebensgefühl" sei „die mit der Gemeinempfindung verknüpfte Lust oder Unlust", denn dieses merkwürdige „Lebensgefühl" selber kann uns nur verständlich werden, wenn wir wissen, was Gemeinempfindung sei. Doch erweckt das „Lebensgefühl", das immer mit der Gemeinempfindung verbunden sein soll, schon den Verdacht, diese sogenannte Empfindung sei gar keine besondere Empfindung, sondern eher ein Zusammen von mehreren zugleich gegebenen Empfindungen. Wir hören weiter, dass „der Gemeinempfindung der Mangel bestimmter und localer Characteristik der einzelnen Empfindungen eigenthümlich" sei; „diese verschwinden in einem allgemeinen Gefühl des Wohl- und Unwohlseins; wir haben hier ein Gefühl von unserer Existenz überhaupt, von dem allgemeinen Gang des Lebensprocesses; dieses mit den Gemeinempfindungen verbundene Gefühl nennen wir das Lebensgefühl. Die Gemeinempfindungen machen ein Chaos aus, welches sein Gepräge durch den Gegensatz zwischen Wohl- und Unwohlbefinden erhält, und dessen spezielle Nüancen der Natur der Sache zufolge dadurch bestimmt werden, dass irgend ein Organ eine besonders vorherrschende Rolle spielt, ohne dass dieses sich darum immer dem Bewusstsein ausdrücklich als Quelle der Empfindung kundgiebt. Es ist im Gegentheil den Gemeinempfindungen eigenthümlich, dass sie oft nach ganz anderen Stellen „ausstrahlen", (irradiiren) oder projizirt werden als denen, wo die Ursache eigentlich liegt. Der Zustand des zur gegebenen Zeit vorherrschenden Organs wird für die allgemeine Grundstimmung entscheidend." Auch in diesen Sätzen wird zwar vieles gesagt, aber von der Eigenart der „Gemeinempfindung" hören wir nichts, oder doch nur dieses, dass ihr „eigen" sei der Mangel bestimmter Characteristik: dieses Wort lässt aber die Sache selbst dunkel und erscheint uns als eine Entschuldigung für den „Mangel bestimmter Characteristik", welchen Höffdings Behauptung von einer besonderen Empfindung mit Namen „Gemeinempfindung" allerdings aufweist.

Die Sache selbst bleibt dunkel als „Empfindung". Wenn Höffding ferner hindeutet auf das „Gefühl der Freiheit, Leichtigkeit und Kraft, auf das Gefühl der Unruhe, Angst und Mattigkeit, auf das Gefühl der Unpässlichkeit", die mit der Gemeinempfindung verbunden seien, so erklärt er selbst damit, dass hierbei „die Muskelempfindung" offenbar eine Rolle spielt: um so mehr aber wird unsere Neugierde gespannt, was denn nun die Gemeinempfindung, die doch eine besondere Empfindung gegenüber Muskel-, Temperatur- und Druckempfindung sein soll, eigentlich bedeute: diese Neugierde lässt Höffding unbefriedigt.[1])

Auch Volkmann[2]), der die „Gemein- oder Körperempfindung" als eine beachtenswerthe Entdeckung begrüsst, weiss über dieselbe nichts Bestimmtes zu sagen; er meint: „einige Klassen der Körperempfindungen schliessen sich den sensoriellen Empfindungen in Folge der Gleichzeitigkeit ihrer Erregung oder der Gemeinsamkeit des Erregers innig an; der Lichtstrahl erzeugt auf sensitiven Stellen der Hautoberfläche die Empfindung einer leisen Spannung, der Schallstrahl afficirt das ganze sensible Nervensystem — Taubstumme fahren bei Glockenschlägen heftig zusammen, kreischende rollende Töne lösen umfangreiche Reflexbewegungen aus — der Wohlgeruch erfrischt und belebt den Athmungsprocess, Uebelgerüche afficiren die Schleimhäute des Geruchorganes, die Speise, die angenehm schmeckt, stillt den Hunger, Säure wirkt adstringirend auf das Zahnfleisch u. s. w." „In innigerem Zusammenhang steht die Körper- mit der Druck- und Wärmeempfindung schon insofern, als die Erregungen beider local zusammenfallen. Eine der auffälligsten Erscheinungen dieser Gruppe ist der Kitzel, bei dem sich Körper- und Hautdruckempfindungen der Art combiniren, dass jene heftig und schnell zwischen den Betonungsextremen, diese leise innerhalb einer engbegrenzten Reihe von Qualitätsnüancen auf und ab vibriren und zu beiden noch Empfindungen aus der reflectorischen Erregung der glatten Muskel unter der Haut hinzukommen. Eine ähnliche Verbindung von Körper- und Muskel- mit Wärmeempfindungen scheint dem Schüttelfroste bei Fieberbewegungen zu Grunde zu liegen. Auch zwischen Körper- und Muskelempfindungen bestehen bleibende Verbindungen, in denen gewöhnlich die Körper-

1) Höffding. Psychologie S. 4; 173; 183 ff.
2) Volkmann Psychologie I, S. 300 ff.

empfindung das Wort führt; zu ihnen gehören auch die Erscheinungen des Schwindels, Hungers, Ekels. Fast gänzlich unbestimmbar sind die Empfindungen aus den Hautreizen verschiedener Gase und Dämpfe, aus den Störungen des Ernährungs- und Verdauungsprocesses u. A. m.“

Wir erfahren hier nicht, was denn die besondere Empfindungsqualität, Gemeinempfindung genannt, sei, sondern gesagt wird nur, dass sie da sei, wenn die Haut sich spanne beim Lichtstrahl, der Taubstumme zusammenfahre beim Schallstrahl, Reflexbewegungen ausgelöst werden bei rollenden kreischenden Tönen, Säuren adstringirend wirken auf das Zahnfleisch u. A. m. —, aber die bewusste Spannung ist doch eine Muskelempfindung, das Zusammenfahren, die Reflexbewegung, das „Adstringirtwerden“ selber dagegen doch keine Empfindung, und die seelische Wirkung dieser physiologischen Vorgänge, sofern sie eine Empfindung ist, ist doch auch nichts anderes als Muskelempfindung oder Druckempfindung. Was ferner die zusammengesetzten „Erscheinungen“ des Kitzels, des Schüttelfrostes, des Schwindels u. s. w. betrifft, so hätte grade hier das angebliche Moment „Gemeinempfindung“ nachgewiesen werden müssen, dies aber geschieht nicht; wohl wird uns gesagt, dass in jenen Erscheinungen auch Druck-, Muskel- und Wärmeempfindungen stecken, was aber die angeblich auch darin steckende Gemeinempfindung sei, erfahren wir nicht. Vielleicht, weil auch hier dieselbe „fast unbestimmbar“ ihm erschien, wie bei den Störungen des Verdauungsprozesses.

Alexander Bain hat sich bemüht, die „Empfindungen des Organismus“ genauer zu bestimmen, er zählt auf: Muskelschmerz, Krampfempfindung, Ermüdungs- und Erschöpfungsempfindung, Knochen- und Bänderempfindung, Nervenschmerz, Empfindung der Nervenfrische, des Durstes, der Entkräftung, Empfindung des Freiathmens und des Erstickens, Wärme- und Kälteempfindung, Verdauungsempfindung, Hunger, Uebelkeit und Ekel, Empfindung von Verdauungsstörungen, Empfindungen aus electrischen Reizen (shocks). Wie leicht ersichtlich, trifft aber diese Aufzählung nicht das, was die besondere Empfindungsqualität „Organ- oder Körper- oder Gemeinempfindung“ heissen könnte, denn das Aufgezählte ist zum Theil, soweit es einfache Empfindung ist, sicherlich Muskel- oder Druckempfindung.

Wir stellen hier, wo wir die einfachen Empfindungen der

Seele als ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins uns klar machen wollen, fest, dass es nicht gelingt, ausser den angeführten sechs Empfindungskreisen noch einen siebenten Kreis von einfachen Empfindungen zu entdecken, und dass das Wort „Gemeinempfindung" nach den vorgeführten Beispielen, anstatt auf eine einfache Empfindung, auf ein Zusammen von einfachen Empfindungen des Haut- und Muskelkreises angewendet zu sein scheint. Wir leugnen ja keineswegs, dass auf Grund von „Thätigkeiten im eigenen Innern des Organismus, wie Ernährungsthätigkeit, Blutumlauf und Athemholen" Empfindungen „herrühren" können, aber wir meinen, dass diese als Muskel-, Druck- und Wärmeempfindung begriffen werden müssen, sofern sie als einfache Empfindungen verstanden werden sollen.

Während wir das, was man Gemeinempfindung zu nennen pflegt, uns getrauen, in Empfindungen der uns bekannten Empfindungskreise zu zerlegen, und Gemeinempfindung daher nicht als einfache Empfindung und als Name für einen besonderen Empfindungskreis gelten lassen, weisen wir aus einem anderen Grunde die sogenannte Bewegungsempfindung ab; dieses Wort soll sich nach Angabe derer, welche es verwenden, auf die Bewegung „des eigenen Körpers" beziehen, wesshalb auch Volkmann sie mit behandelt unter dem Worte „Körper- oder Organempfindung"; Andere unterscheiden wieder die Organempfindung oder Gemeinempfindung von der Bewegungsempfindung.

Zuerst weisen wir auf den zweifachen Sinn des Wortes „Bewegungsempfindung" in unsrem Sprachgebrauch hin: 1) durch Körperbewegung bedingte Empfindung, 2) „Empfindung", deren gegenständlicher Inhalt Körperbewegung ist. Der erstgenannte Sinn wird von allen Psychologen, welche von Bewegungsempfindung reden, dem Worte beigelegt, und die Bewegung, welche sie meinen, ist die des eigenen Leibes, sei es des ganzen, sei es seiner einzelnen beweglichen Glieder, insbesondere der Arme und Beine. Sie unterscheiden dabei noch die „activen" d. i. die durch Erregung des eigenen motorischen Nerven bedingte, und die „passive", d. i. die durch äussere „Kräfte" unmittelbar bewirkte Körperbewegung.

Dass durch diese Körperbewegung Empfindungen bedingt sein können, ist schlechtweg anzunehmen; wenn man aber von den in dieser Art bedingten Empfindungen als von einem besonderen Empfindungskreise redet, so ist es doch nöthig, dieselben ihrem

der Farbenempfindung u. s. f. unterschieden, dass sie nicht, wie diese, Eines Augenblicksbewusstseins, nicht des abstracten Individuums „Seele“, Bestimmtheit ist, sondern auf mehrere Augenblicke vertheilt, also erst Bestimmtheit des concreten Individumms „Seele“ ist. Daher könnte man sagen, dass die „Ursprünglichkeit“[1]) der Farbenempfindung doch eine grössere sei als die des Bewegungsbewusstseins, weil dieses doch nicht in Einem Augenblicke gegeben sein kann und wenigstens zwei Augenblicke des Bewusstseins fordert.

Wenn wir nun unter Empfindung eine besondere gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins verstanden haben, die als solche nicht nothwendig eine andere vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit voraussetzt, und auch nicht, wie das Bewegungsbewusstsein, die Bestimmtheit wenigstens zweier Augenblicke des Bewusstseins als seiner Glieder enthält, sondern die Qualität der gegenständlichen Bestimmtheit Eines Augenblicks der Seele darstellt, so müssten wir, um das Bewegungsbewusstsein, welches durch die Bewegung des eigenen Leibes bedingt ist, mit unter „Empfindung“ zu bringen, diesem Worte einen anderen Sinn geben und zwar derart, dass „Empfindung“ die besondere gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins bedeute, welche überhaupt durch Reize bedingt ist: „Empfindung“ wäre dann gleichbedeutend mit unserer „Wahrnehmung“, „empfindendes Bewusstsein“ dasselbe wie „wahrnehmendes Bewusstsein“. In diesem Sinne erscheint das Wort auch vielfach gebraucht. Wir nehmen diesen Gebrauch nicht auf, schon um die in der Psychologie jetzt übliche Verwendung von „Empfindung“, welche als blosses Qualitätsbewusstsein gefasst wird, nicht zu stören, was ja geschähe, wenn wir von Bewegungsempfindung redeten. Denn dem Bewegungsbewusstsein liegt Raumbewusstsein zu Grunde, und da dieses letzteres nicht ein Qualitätsbewusstsein genannt wird, so kann ebenfalls nicht „das Bewegungsbewusstsein“ den Titel „Empfindung“ tragen, ohne Verwirrung zu stiften.

Wir geben zu, dass die Versuchung durch den Sprachgebrauch

---

1) Ursprüngliches gegenständliches Bewusstsein im strengen Sinne nennen wir die Seele in allen den Fällen, in welchen die Möglichkeit seiner jedesmaligen gegenständlichen Bestimmtheit nicht eine vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Empfindungsinhalte nach von den anderen zu unterscheiden. Der Sprachgebrauch thut so etwas in dem zweitgenannten Sinne des Wortes: „Empfindung", deren gegenständlicher Inhalt Bewegung ist. Wir sagen hier nicht: „Empfindung", deren Inhalt die sie selber bedingende Leibesbewegung ist; denn damit würden wir die psychologische mit der erkenntnisstheoretischen Betrachtung vertauscht haben, was gegen die Reinheit psychologischer Forschung verstiesse. Ob nemlich die „Empfindung", welche durch eine Leibesbewegung bedingt ist und (wir wollen dies einmal als möglich voraussetzen) deren Inhalt selber Bewegung ist, d. h. bei welcher die Seele als „empfindendes" Bewusstsein zu seinem besonderen Gegenständlichen „Bewegung" und nicht Farbe, Ton, Druck, Wärme u. A. hat: ob solche Empfindung in diesem ihrem besonderen Inhalte mit der bedingenden Leibesbewegung erkenntnisstheoretisch dasselbe sei, das ist eine Frage, welche die Psychologie garnichts angeht; sie als Wissenschaft wird genau so gut berathen und entwickelt dastehen, wenn solche Einerleiheit garnicht, wenn also erkenntnisstheoretisch gänzliche Verschiedenheit zwischen ihrem besonderen Inhalt (Bewegung) und dem Bedingenden (Leibesbewegung) bestände. Dies ist wohl zu beherzigen, da ja so leicht das Vermischen und Zusammenwerfen psychologischer und erkenntnisstheoretischer Auffassung auf dem Gebiete des gegenständlichen Bewusstseins sich einstellt. Es leitet sich diese Gefahr daher, dass dasselbe Gegenständliche meines Bewusstseins von mir einmal (psychologisch) als Bestimmtheit meines Bewusstseins, dann aber auch (erkenntnisstheoretisch) d. h. als Gegebenes überhaupt betrachtet werden kann.

Wir haben aber als Psychologen es nur mit dem Gegenständlichen, insofern es eine Bestimmtheit des individuellen Bewusstseins ist, zu thun.

Dass nun Bewegung die besondere Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins d. i. Inhalt der gegenständlichen Bestimmtheit der Seele sein kann, wird Niemand bezweifeln, Jeder weiss von Bewegung. Wir leugnen auch nicht, dass Leibesbewegung die Bedingung sein könne für solche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit; und endlich, wir sind auch davon überzeugt, dass, wie die Farbenempfindung, die Tonempfindung u. s. f., so auch die Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, „Bewegung", zum ursprünglichen gegenständlichen Bewusstsein gehören kann. Aber die Bestimmtheit „Bewegung" ist darin von

der Farbenempfindung u. s. f. unterschieden, dass sie nicht, wie diese, Eines Augenblicksbewusstseins, nicht des abstracten Individuums „Seele", Bestimmtheit ist, sondern auf mehrere Augenblicke vertheilt, also erst Bestimmtheit des concreten Individumms „Seele" ist. Daher könnte man sagen, dass die „Ursprünglichkeit"[1]) der Farbenempfindung doch eine grössere sei als die des Bewegungsbewusstseins, weil dieses doch nicht in Einem Augenblicke gegeben sein kann und wenigstens zwei Augenblicke des Bewusstseins fordert.

Wenn wir nun unter Empfindung eine besondere gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins verstanden haben, die als solche nicht nothwendig eine andere vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit voraussetzt, und auch nicht, wie das Bewegungsbewusstsein, die Bestimmtheit wenigstens zweier Augenblicke des Bewusstseins als seiner Glieder enthält, sondern die Qualität der gegenständlichen Bestimmtheit Eines Augenblicks der Seele darstellt, so müssten wir, um das Bewegungsbewusstsein, welches durch die Bewegung des eigenen Leibes bedingt ist, mit unter „Empfindung" zu bringen, diesem Worte einen anderen Sinn geben und zwar derart, dass „Empfindung" die besondere gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins bedeute, welche überhaupt durch Reize bedingt ist: „Empfindung" wäre dann gleichbedeutend mit unserer „Wahrnehmung", „empfindendes Bewusstsein" dasselbe wie „wahrnehmendes Bewusstsein". In diesem Sinne erscheint das Wort auch vielfach gebraucht. Wir nehmen diesen Gebrauch nicht auf, schon um die in der Psychologie jetzt übliche Verwendung von „Empfindung", welche als blosses Qualitätsbewusstsein gefasst wird, nicht zu stören, was ja geschähe, wenn wir von Bewegungsempfindung redeten. Denn dem Bewegungsbewusstsein liegt Raumbewusstsein zu Grunde, und da dieses letzteres nicht ein Qualitätsbewusstsein genannt wird, so kann ebenfalls nicht „das Bewegungsbewusstsein" den Titel „Empfindung" tragen, ohne Verwirrung zu stiften.

Wir geben zu, dass die Versuchung durch den Sprachgebrauch

---

1) Ursprüngliches gegenständliches Bewusstsein im strengen Sinne nennen wir die Seele in allen den Fällen, in welchen die Möglichkeit seiner jedesmaligen gegenständlichen Bestimmtheit nicht eine vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit zur nothwendigen Voraussetzung hat.

nahe gelegt wird, von Bewegungsempfindung zu reden, besonders wenn sich erkenntnisstheoretische Betrachtung hineinmischt: wir spüren, sagt man, die Bewegung unseres Leibes unmittelbar. Dies soll ja auch gar nicht bestritten werden, aber die psychologische Betrachtung führt nicht darauf, sondern sie zeigt uns nur, dass das Bewegungsbewusstsein wenigstens zwei nach einander gegebene Bestimmtheiten des gegenständlichen Bewusstseins enthält und ohne Raumbewusstsein nicht möglich ist. Raumbewusstsein aber wird von den Psychologen nicht Raumempfindung genannt. Die Streitfrage, ob Raumbewusstsein Bestimmtheit des ursprünglichen gegenständlichen Bewusstseins sei oder nicht, werden wir bald aufnehmen; dies aber ist sicher, dass, wer sie verneint, auch das auf das Raumbewusstsein immer sich gründende Bewegungsbewusstsein nicht zu dem ursprünglichen Bewusstsein jemals rechnen und von Bewegungsempfindung, wenn anders Empfindung eine Bestimmtheit des ursprünglichen Bewusstseins, wie allgemein üblich ist, bezeichnet, nicht sprechen darf.[1])

Wenn das Wort „Bewegungsempfindung" in der Psychologie doch gebraucht wird, so geschieht es zunächst in einem berechtigten Sinne: „Empfindung, die durch die Leibesbewegung hervorgerufen wird." Diese Empfindung bestreiten wir nicht, aber sie ist nicht Bewegungsbewusstsein, sondern Druckbewusstsein, d. i. Druck-Empfindung, mannigfacher Art. Nennt man dies nun Bewegungsempfindungen, weil sie eben durch die Leibesbewegung bedingt sind, so mag das geschehen für einen bestimmten Zweck, aber es gilt dabei auf der Hut zu sein, nicht unbemerkt den anderen Sinn „Bewegungsbewusstsein" in das Wort „Bewegungsempfindung" einschleichen zu lassen.

Höffding sagt: „Bewegungsempfindungen sind diejenigen Empfindungen, welche die Leibesbewegungen (Nominativ) mit sich führen." „Vom psychologischen Standpunkt aus," heisst es weiter, „können die Bewegungsempfindungen in zwei Gruppen getheilt werden, in Kraftempfindung und Muskelempfindung. Kraft-

1) Hiergegen fehlt z. B. E. Mach in seiner scharfsinnigen Abhandlung „Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen" Leipzig 1875, der das Bewegungsbewusstsein zerlegt in „Dreh-, Beschleunigungs- und Lageempfindungen", denn diese sogenannten „Empfindungen" sind ja ohne Raumbewusstsein nicht möglich und sind selbst eine jede schon in sich ein Mannigfaltiges auf Grund des Raumbewusstseins, keineswegs also „einfache Empfindungen".

empfindung ist die Empfindung der Energie, die zur Ausführung einer gewissen Bewegung aufgeboten wird. Wir passen und messen willkürlich oder unwillkürlich den Grad der Anstrengung ab, der zu einer gewissen Bewegung erforderlich ist, und können vor der wirklichen Bewegung die solchergestalt aufgetretene Energie *im voraus empfinden*. Ebenfalls können wir, ohne wirklich den Versuch einer Bewegung zu machen, unsere *Kraftlosigkeit* und Mattigkeit *empfinden*. *Muskelempfindung* ist eine Empfindung von dem augenblicklichen Zustand eines oder mehrerer Muskeln. Sie kann von Muskeln herrühren, die nicht den Einflüssen höherer Nervenzentren unterworfen sind (so die Empfindung von Wadenkrampf, Kolik, Geburtswehen), kann aber auch durch den Zustand entstehen, in welchen der Muskel durch *Bewegungsimpulse* versetzt wird, die vom Hirn ausgehen (Empfindung der Muskelspannung oder Müdigkeit).“ [1])

Hier tritt ein dritter Sinn des Wortes „Bewegungsempfindung“ auf, der aber unsrer Ansicht nach keine Berechtigung hat; ausserdem aber erscheint die Eintheilung in Kraftempfindung und Mukelempfindung nicht durchführbar. Höffding nennt Kraftempfindung „die *Empfindung* der Energie, welche zur Ausführung einer gewissen Bewegung aufgeboten wird“; fragen wir, was der Inhalt dieser *Empfindung* sei (von der wir natürlich alles, was das *vorstellende Bewusstsein auf Grund der Erfahrung mit ihr verknüpft, fernhalten* müssen, weil das *nicht Empfindung, sondern Vorstellung* ist), so kann es nur Spannungsempfindung, die durch den Zustand des die Bewegung bedingenden Muskels begründet ist, sein; sie ist also das, was wir Muskelempfindung nennen und was, wie wir lesen, Höffding, wenn wir von dem erkenntnisstheoretischen Beigeschmack absehen, ebenfalls so nennt: „Muskelempfindung ist eine Empfindung von dem augenblicklichen Zustand eines oder mehrerer Muskeln“; „sie kann entstehen durch den Zustand, in welchen der Muskel durch Bewegungsimpulse versetzt wird, die vom Hirn ausgehen (Muskelspannungsempfindung).“ Höffding durfte daher die Eintheilung in Kraft- und Muskelempfindung nicht machen, und er selbst bestätigt dies, indem er die Mattigkeit *Kraft*empfindung, und die Müdigkeit *Muskel*empfindung nennt. Aber es ist auch nicht

2) Höffding, Psychologie S. 146 f.

einzusehen, warum diese durch den Muskelzustand bedingte Spannungsempfindung den Titel Bewegungsempfindung erhält; ist sie doch die Empfindung, welche der Bewegung vorhergeht, nicht aber eine, welche von der Bewegung „mit sich geführt“ oder bedingt wird. Höffding sagt es ja selber, „diese Energie können wir vor der wirklichen Bewegung vorausempfinden“, sie ist also nicht Bewegungsempfindung im Sinne einer durch Bewegung erst bewirkten Empfindung, sondern eine Empfindung, die der Bewegung vorausgeht. Eben weil die „Kraft-“ oder Spannungsempfindung dies ist, können wir, durch Erfahrung geleitet, uns diejenige Spannungsempfindung vorstellen, welche durch einen Muskelzustand bedingt war, der seinerseits „zu einer gewissen Bewegung erforderlich war“ d. h. diese bewirkte.

Dass die Muskelempfindung im „Wadenkrampf“, in der „Kolik“ und in den „Geburtswehen“ Spannungs- oder aber Erschlaffungsempfindung sei, ist klar, ebenso dass sie durch Leibesbewegung bedingt ist. Gleichfalls können die Empfindungen, welche von Muskelzuständen bedingt sind, die ihrerseits durch vom Gehirn ausgehende „Bewegungsimpulse“ entstehen, im weiteren Sinne noch Empfindungen, die durch „Bewegung“ bedingt seien, genannt werden, wenn wir unter „Bewegungsimpuls“ die vom Gehirn ausgehende thatsächliche Bewegung des motorischen Nerven verstehen. Aber in beiden Fällen ist die Empfindung als solche, psychologisch betrachtet, eine Spannungs- oder Erschlaffungsempfindung, nicht aber etwa Bewegungsempfindung im Sinne von Bewegungsbewusstsein. Höffding aber ist diesem Doppelsinn unsres Sprachgebrauchs zum Opfer gefallen, und die Spannungsempfindung „Bewegungsempfindung“ (d. i. durch Bewegung bedingt) ist ihm auch „Bewegungsempfindung“ (d. i. Bewusstsein von Bewegung): den deutlichen Beweis dafür giebt er selber, wenn er die Bewegungsvorstellung Reproduction der Bewegungsempfindung nennt.[1])

Zum Schluss haben wir noch eines angeblichen Empfindungskreises, der den Namen Innervationsempfindung trägt, zu gedenken.

Wir bemerkten, dass die Physiologie von sensiblen und motorischen Nerven weiss; diese Eintheilung bezieht sich auf zwei

1) Höffding a. a. O. S. 403.

verschiedene, in der Richtung entgegengesetzte Nervenbewegungen, welche das Mittelglied zweier physiologischer dreigliedriger Vorgänge bilden einerseits „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" und andrerseits „Gehirnzustand — Nervenerregung — Muskelzustand". Den ersteren kennen wir als die leibliche Bedingung der von uns bisher als Empfindung, d. h. als besondere Bestimmtheit des ursprünglichen gegenständlichen Bewusstseins, anerkannten sechs Empfindungskreise. Das, was man als Innervationsempfindung bezeichnet, soll nun solche Bedingung nicht haben, sondern vielmehr mit dem zweiten physiologischen Vorgang irgendwie verknüpft sein.

Die „Innervationsempfindung" soll „eine an die motorische Innervation geknüpfte" sein. Unter „motorischer Innervation" kann man entweder den, die Erregung des motorischen Nerven bewirkenden, Gehirnzustand oder die, durch den Gehirnzustand bewirkte, Erregung des motorischen Nerven und den darauf folgenden Muskelzustand verstehen. Gälte der letztere Sinn, so könnte Innervationsempfindung die durch jenen Muskelzustand unmittelbar bedingte Spannungsempfindung heissen; dann aber wäre die Innervationsempfindung als angeblicher besonderer Empfindungskreis neben dem der Muskelempfindung nicht aufrecht zu halten, weil sie nichts anderes als Muskelempfindung darstellte. Die Psychologen, welche den Namen „Innervationsempfindung" verwenden, meinen aber die motorische Innervation im ersteren Sinn, so dass er bezeichnet eine „Empfindung", die durch den, die Erregung des motorischen Nerven bewirkenden, Gehirnzustand unmittelbar bedingt sei.

Diese „Empfindung" würde sich als die einzige Gruppe ausscheiden aus dem Gesetz, das zur nothwendigen Voraussetzung der Empfindung den dreigliedrigen Vorgang „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" macht. Schon diese Ausnahmestellung lässt die Behauptung der Innervationsempfindung als einer Empfindung, die nur Gehirnzustand, nicht Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand, hinter sich habe, und zwar denjenigen Gehirnzustand, welcher eine Erregung des motorischen Nerven und weiter einen Muskelzustand bedinge, verdächtig erscheinen.

Fragen wir, wodurch sich die „Innervationsempfindung" als besondere Empfindung kennzeichne, so hören wir wohl die Antwort, sie sei die „Impulsempfindung": wenn wir, so sagt man, eine

Bewegung ausführen wollen, so geht derselben, z. B. der Beugung des Ellenbogens, sobald wir deutlich aufmerken „die Empfindung eines eigenthümlichen Impulses voraus“.

Würden wir hierzu bemerken, diese Impulsempfindung sei eben die Muskelempfindung der Spannung, welche allerdings der Beugung des Ellenbogens selber vorausgehe, so hören wir weiter: „Muskelempfindung kann diese Innervationsempfindung des „Impulses“ nicht sein, da wir sie auch haben, wenn der in Frage stehende Muskel gelähmt ist, denn auch dann tritt jener spezifische Impuls mit grösster Klarheit und Deutlichkeit in mein Bewusstsein“.

Die Thatsache, dass das gegenständliche Bewusstsein, auch wenn der bestimmte Muskel gelähmt ist, eine Bestimmtheit zeigen kann, die wohl die Untersuchung nahe legen mag, sie mit dem motorischen Apparat in Verbindung zu setzen und „Innervationsempfindung“ zu nennen, ist nicht zu leugnen. Aber die auffallende Aehnlichkeit des „Innervationsbewusstseins“ mit der Spannungsempfindung, während doch der Reiz (Muskelzustand), welcher dieser Spannungsempfindung stets vorausgesetzt ist, als vorausgehender Leibeszustand fehlt, legt den Gedanken nahe, dies „Innervationsbewusstsein“, welches „Innervationsempfindung“ genannt wird, sei die Vorstellung (Reproduction) einer Spannungsempfindung. Diese Meinung wird durch zweierlei gestützt: 1, diesem „Innervationsbewusstsein“ geht, so weit wir unsere Erfahrung zu Rathe ziehen, das Spannungsbewusstsein mannigfaltig voraus, so dass diese Empfindung sehr wohl den Grund abgeben könnte für jene, in ihrem gegenständlichen Inhalt so auffallend übereinstimmende „Vorstellung“, „Innervationsempfindung“ genannt; ferner zeigt sich, dass, wenn wir vor der Aufgabe, eine in ihrer Art ganz unbekannte Bewegung zu machen, stehen, die Bestimmmtheit des Innervationsbewusstseins eine viel geringere ist, als bei einer gewollten bekannten Bewegung, ja dass in manchen Fällen ein Innervationsbewusstsein auftritt, das in seiner Besonderheit den Spannungsempfindungen einer bisher geübten Bewegung gleicht, nicht aber denjenigen, welche der dann wirklich ausgeübten neuen Bewegung vorausgehen. Ist diese aber mehrere Male ausgeübt, so zeigt sich das, beim Gedanken an ihre Wiederholung auftretende, Innervationsbewusstsein nunmehr den Spannungsempfindungen, welche dieser neuen Bewegung vorausgingen, gleich: ein Umstand, der das Innervationsbewusstsein als Vorstellungsbewusstsein von Empfin-

dungen bestimmter Art sehr wahrscheinlich macht. 2, die qualitative Bestimmtheit des „Innervationsbewusstseins" ist stets „localisirt" in dem Muskel, trotzdem dass er gelähmt ist, also nicht den Reiz für diese Bestimmtheit bilden konnte; ist das Innervationsbewusstsein Vorstellung, so lässt sich diese „Localisation" ohne Weiteres verstehen, während wir, wenn es durch motorischen Gehirnzustand bedingte „Empfindung" wäre, gar nicht begreifen können, warum dieses als qualitative Bestimmtheit in den gelähmten Muskel verlegt wird. Ist aber die sogenannte Innervations- oder Impulsempfindung in Wahrheit Vorstellung der Spannungsempfindung, also einer Muskelempfindung, so wird es uns ferner sehr verständlich, dass wir [illegible] der beabsichtigten Bewegung, „bevor wir ein Gewicht heben oder eine Treppe hinansteigen, den anzuwendenden Grad der Anstrengung (d. i. der Muskelspannung) vorausempfinden" (d. h. voraus vorstellen).

Dass diese Vorstellung der Spannungsempfindung, fälschlich Innervationsempfindung genannt, durch die Vorstellung einer auszuführenden Bewegung, welcher nach der gemachten Erfahrung jene Spannungsempfindung vorausging, wiederum bedingt sei, können wir zugeben, aber dieses Innervationsbewusstsein selber ist nicht „die vor der Bewegung anticipirte Erinerungsvorstellung der Bewegung selbst", sondern die „Erinnerungsvorstellung" jener Spannungsempfindung, welche der jetzt vorgestellten Bewegung früher als wirklicher Bewegung unmittelbar vorausging[1]).

Wir werden also dabei bleiben, dass Empfindung als eine ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins in allen Fällen zu ihrer Voraussetzung den dreigliedrigen physiologischen Vorgang, Reiz- Nervenerregung- Gehirnzustand, zur nothwendigen unmittelbaren Voraussetzung hat, und dass diese Empfindung überhaupt sich eintheile in die sechs Empfindungskreise: Hautempfindung, Gesicht- Gehör- Geschmack- Geruch- und Muskelempfindung.

---

1) Darin unterscheide ich mich von H. Münsterberg, der in seiner Schrift „die Willenshandlung, ein Beitrag zur physiologischen Psychologie", Freiburg i. B. 1888, zuerst die „Innervationsempfindung" für eine Vorstellung und nicht Empfindung erklärte; er meint, sie sei die Vorstellung der Bewegung, ich dagegen halte sie, als das besondere Gegenständliche des Bewusstseins für sich betrachtet, für die Vorstellung der Spannungsempfindung.

§ 26.
Die besondere Bedingung der Empfindung.

Jede Empfindung ist in ihrer Besonderheit im einzelnen Falle nicht nur von dem besonderen Reize, sondern auch von demjenigen Zustande des zugehörenden Theile des Nervensystems, welcher dem Auftreten des Reizes vorhergeht, oder aber von diesem und einem anderen mit der, durch den in Frage stehenden Reiz bedingten, Nervenerregung zugleich gegebenen Zustande des Nervensystems abhängig. Auf diese Bedingungen sind auch diejenigen Empfindungen, welche von der Physiologie die complementären Nachbilder sowie die successiven und simultanen Contrasterscheinungen genannt werden, gegründet.

Dass die Besonderheit der einzelnen Empfindung eines bestimmten Kreises von der Besonderheit des Reizes, nämlich von seiner Stärke abhänge, ist eine bekannte Thatsache. Die Aufgabe der Physiologie ist es, von der Reizschwelle und der Reizhöhe zu handeln d. h. zu zeigen, dass der Reiz für einen Empfindungskreis erst eine bestimmte Stärke haben muss, um überhaupt erst Bedingung für solche Empfindung sein zu können, und dass diese seine Stärke andrerseits einen bestimmten Grad nicht übersteigen darf, um überhaupt noch Bedingung für solche Empfindung sein zu können: „der Reizschwelle entspricht die eben merkliche Empfindung, der Reizhöhe die Maximalempfindung“ [1]. Auf dem physiologischen Gebiete liegt ebenfalls die Untersuchung über das Verhältniss des „Empfindungszuwachses zu dem Reizzuwachse“, also die Frage: erweist sich die Intensität der Empfindung, welche durch einen doppelt so starken Reiz, als die ihr vorangehende, bedingt ist, auch doppelt so gross als die der vorangehenden u. s. f., oder ist das Verhältniss der Intensität solcher auf einander folgender Empfindungen gleicher Qualität ein anderes, als dasjenige, welches die Reizstärken der sie bedingenden Reize zu einander zeigen? Der Physiker E. H. Weber hat im Jahre 1831 den Satz, welcher nach Fechners Vorgange das Webersche oder psychophysische Grundgesetz genannt wird, aufgestellt, dass die

---

[1] Wundt, physiol. Psychologie.

Intensität solcher Empfindungen um gleichviel zunimmt, wenn ihre Reizgrössen in gleichen Verhältnisstheilen zunehmen; wenn z. B. in einem Falle zuerst 10 und darauf 11 Kerzen ihr Licht entsenden, und in einem anderen Falle zuerst 100 und darauf 110 Kerzen, so wird in beiden Fällen die Zunahme der Intensität der Lichtempfindung des zweiten Augenblicks gegenüber dem ersten die gleiche sein; das Verhältniss aber der Zunahme der Reizstärke ist in beiden Fällen ein Zehntel, also auch das gleiche. Ein andres Beispiel: ob wir einem Gewichte von 1 Pfund, das wir in der Hand halten, $\frac{1}{3}$ Pfund, oder einem Gewichte von 2 Pfund $\frac{2}{3}$ Pfund, oder einem von 3 Pfund 1 Pfund hinzufügen (Verhältniss der Reizzunahme in allen drei Fällen das gleiche, ein Drittel), so wird nach dem Weber'schen Gesetze in allen drei Fällen eine gleiche Intensitätszunahme der Druckempfindung auftreten. Da nun die Logarithmen der Zahlen um die gleiche Grösse wachsen, wenn die Zahlen um einen gleichen Verhältnisstheil wachsen, so hat das „Gesetz“ diesen Ausdruck bekommen: „die Empfindungen wachsen nach ihrer Intensität nicht wie die absoluten Grössen der Reize, sondern wie die Logarithmen der Reizgrössen“ oder kürzer „die Empfindungsintensität ist gleich dem Logarithmus der Reizgrösse, $E = \log R$“.

Wie es mit der Wahrheit dieses psychophysischen Grundgesetzes stehe, mögen die Psychophysiker ausmachen, von denen Manche, u. A. E. Hering, dem „Gesetze“ die Anerkennung selbst in eingeschränkterer Fassung verweigern. Für uns aber ist die, diesem Gesetze zu Grunde liegende, Thatsache wichtig, dass die Besonderheit der Empfindung keineswegs allein von dem bestimmten Reize abhängt; wäre dies der Fall, so müsste die Intensität der Empfindung wachsen im gleichen Verhältnisse wie die Reizgrösse; dies aber geschieht thatsächlich nicht.

Dass dieses nicht geschieht, muss seinen Grund in einer neben dem Reize gegebenen anderen Bedingung der Empfindung haben; diese findet sich in dem Zustande des zugehörenden Theiles des Nervensystems unmittelbar vor dem Auftreten des Reizes. Wir wissen, dass der sensible Nerv sammt dem Gehirntheil, in welchen er mündet, nicht etwa eine Rohrleitung bedeutet, durch welche der Reiz einfach der Seele zugeschoben würde; sondern er ist die eine Bedingung einer bestimmten Nervenerregung, die sich zum Gehirn fortpflanzt, deren andere Bedingung eben der unmittelbar dieser

Erregung voraufgehende Zustand des in Frage stehenden besonderen Nerven ist.

Ob noch mehr Bedingungen als diese wirkend sind, lassen wir zunächst dahin gestellt; auch wollen wir, weil es für unseren Zweck ohne Schaden geschehen kann, hier unter dem bedingenden „Nervenzustand“ den des eigentlichen zuleitenden Nerven und den des zugehörenden Theils der Grosshirnrinde und ebenso unter dem bedingten oder gewirkten Nervenzustande die Nervenerregung und den durch sie bedingten Gehirnzustand zusammen verstehen. Dieser Nervenzustand heisst die unmittelbare Bedingung der Empfindung, und er seinerseits ist eine Wirkung des Reizes und des mit diesem unmittelbar jener Wirkung vorhergehenden Zustandes des in Rede stehenden Nerven.

Nun begreifen wir, dass die Besonderheit der Empfindung nicht allein vom Reize, sondern auch von dem vorgehenden, bedingenden Nervenzustande abhängt. Auch hier ist es Sache der Physiologie, die als solche die Psychologie nicht berührt, zu untersuchen, ob die Qualität der Empfindungen „eine der Substanz eines jeden Sinnesnerven durchaus eigenthümliche Function“ sei, ob also der Satz von der specifischen Energie der Sinnesnerven ein wahrer sei, oder ob nur die Endgebilde des Nerven in den Sinnesorganen und im Gehirn, oder auch nur die ersteren allein dabei in Betracht kommen. Uns genügt das allgemein Zugestandene, dass auch der vorhergehende Nervenzustand eine Bedingung der Nervenerregung, welche die unmittelbare Bedingung einer Empfindung ist, bildet und daher auch für die Empfindung selber mit massgebend sein muss.

Dass ein und derselbe Reiz eine andere Empfindung, sei es auch nur der Intensität nach, zur Folge hat, wenn der Nerv, auf den er einwirkt, z. B. im „ermüdeten“ Zustande ist, als wenn er im „frischen“ Zustande sich befindet, ist einleuchtend. Wir heben es nur hervor, um zu betonen, dass die Verschiedenheit der Empfindungen bei gleichen Reizen ihre ausreichende Erklärung in physiologischen Thatsachen des Nervensystems finden kann, und dass hierbei von psychologischen mitwirkenden Bedingungen nicht die Rede zu sein braucht. Wir stehen zu dem Satze: alle und jede Besonderheit der Empfindung als solche ist rein physiologisch zu erklären. Damit wird aber nicht zugleich geleugnet, dass für das Gegebensein der besonderen Em-

pfindung der unmittelbar vorhergehende Bewusstseinsaugenblick in Frage kommen kann. Wir werden dies bei der Aufmerksamkeit zu erörtern haben. Aber was auch immer der vorhergehende Bewusstseinsaugenblick an „Bedingung" für das Gegebensein einer Empfindung enthalten mag, so kann dessen „Wirkung" nur darin bestehen, dass bei dem Reize und folgender Nervenerregung diese besondere Empfindung in dem einen Falle erfolgt, in einem anderen Falle aber bei der gleichen Nervenerregung, weil der bedingende Bewusstseinsaugenblick ein anderer ist, nicht erfolgt, oder dass in Fällen einer Art die Empfindung in dem „Blickpunkte des Bewusstseins" („deutlich"), das andere Mal „undeutlich" gegeben ist. Niemals aber wirkt das bestehende Bewusstsein bei Auftreten der Nervenerregung in der Art mit, dass es die Besonderheit der Empfindung selbst mitbedingte, so dass etwa seine Wirkung es wäre, die uns die Tonempfindung jetzt stärker oder schwächer, die Farbenempfindung mehr oder weniger intensiv gegeben sein lassen könnte, als früher bei gleicher physiologischer Bedingung. Wenn der vorhergehende Bewusstseinszustand nur nicht das Gegebensein der bestimmten Empfindung hindert, so wird in einer Mehrzahl von Fällen, wie immer jener Bewusstseinsaugenblick sonst verschieden sich bieten mag, sowohl in Qualität als auch in Intensität die Empfindung dieselbe sein, falls in den Fällen nur Reiz und Nervenzustand, welche die in Frage kommende Nervenerregung in ihrer Besonderheit bedingen, dieselben sind. Aus dieser Nervenerregung allein muss die Besonderheit jeder Empfindung zu erklären sein.

Diese Erklärung aber zu liefern ist Sache des Physiologen. Er hat auch die physiologischen Veränderungen aufzudecken, welche es bedingen, dass auf eine Nervenerregung, durch die z. B. eine bestimmte Farbenempfindung hervorgerufen wird, eine andere folgen kann, welche ihr „complementär" ist, z. B. auf grün roth, auf violett gelb u. s. f. Der Psychologe hat nur zu betonen, dass diese complementären Nachbilder nicht durch den vorhergehenden Bewusstseinsaugenblick, welcher die andere Empfindung aufwies, in ihrer Besonderheit bedingt, dass sie also nicht auch psychologisch bedingt sind.

Ganz dasselbe gilt von den sogenannten simultanen und successiven Contrasterscheinungen. Der Physiologe hat zu zeigen, dass die Gesichtempfindung „Farbe", welche „durch Reizung einer be-

stimmten Netzhautstelle entsteht, zugleich Function des Reizungzustandes sei, in welchem sich andere, namentlich benachbarte Stellen befinden“,[1]) und „dass die Helligkeit, in der ein Netzhauteindruck empfunden wird, nicht bloss von seiner eigenen Lichtstärke, sondern auch von der Lichtstärke seiner Umgebung abhängt.“ So ergiebt sich, dass die besondere Farbenempfindung nicht nur vom Reize und vorhergehendem Zustande der besonderen Netzhautstelle, sondern auch von der Nervenumgebung und ihrem Zustande abhängig ist. Da diese Abhängigkeit besonders bei sehr verschiedenen, „contrastirenden“, Empfindungen gleichen Kreises zu Tage tritt, hat man ihre Wirkung als Contrasterscheinung bezeichnet. Der Physiologe unterscheidet successiven und simultanen Contrast, je nachdem diese Wirkung auftritt in einer Empfindung, die der „contrastirenden“ Empfindung folgt oder mit dieser zugleich auftritt.

Der „successive Contrast“ würde nun noch garnicht Erregung verschiedener neben einander liegender Anfänge eines Nerven fordern, sondern liesse sich aus dem, durch vorhergehende Erregung desselben Nerven geschaffen, neuen Nervenzustande, welcher bei eintretendem weiteren Reize die andere Bedingung der nun folgenden Erregung bildet, erklären. Dies ist wohl der Fall, wenn die Hand, welche bisher in „heisses“ Wasser eingetaucht war, in „kaltes“ eingetaucht wird, so dass die folgende Empfindung einen grösseren Kältegrad aufweist, als diejenige ist, welche erfolgt, wenn wir die Hand aus „lauwarmem“ Wasser in dasselbe „kalte“ Wasser eintauchen. Der „successive Contrast“ fiele also unter jene für die Besonderheit der Empfindung früher genannte Bedingung, den vorhergehenden Zustand des Nerven überhaupt. Wir gestehen aber zu, dass, wenn nur dieses, insbesondere die complementären Nachbilder und der successive Contrast, vorläge, die Frage, ob für die Empfindung die unmittelbar vorhergehende Empfindung des gleichen Kreises auch mitbestimmend wirke, oder ob nur der, dieser zu Grunde liegende, Nervenzustand dafür in Betracht kommen könne, nicht zu entscheiden wäre, weil sowohl diese Nervenerregung, als auch die zugehörige Empfindung stets vorhergeht.

Aufschluss in dieser Angelegenheit erhalten wir jedoch angesichts des „simultanen Contrastes“. „Jede Farbe wird dann in grösster Sättigung empfunden, wenn die umgebende Netzhautstelle

1) Wundt, physiologische Psychologie S. 406.

von einem complementärfarbigen Eindruck getroffen wird"; die Farbenempfindung ist bei gleichem Reize und gleichem zugehörigen vorhergehenden Nervenzustande eine andere, als jene, welche unter diesen gleichen physiologischen Bedingungen erfolgt, aber ohne dass die umgebenden Netzhautstellen von „complementären" Eindrücken zugleich getroffen sind: sie ist „gesättigter". Zwei Möglichkeiten, diesen Unterschied zu erklären, scheinen vorzuliegen: entweder ist die grössere Sättigung dieser Farbenempfindung bedingt durch die mit ihr zugleich gegebene, aus „complementären Eindrücken" erfolgende „entgegengesetzte" Farbenempfindung, oder durch die der „gesättigteren" Farbenempfindung zu Grunde liegende Nervenerregung, welche ihrerseits in ihrer besonderen Art ausser vom Reiz und dem vorhergehenden Nervenzustande dieser einen Stelle durch die mit diesen auftretende Nervenerregung der Umgebung bedingt ist. Ist Letzteres die Wahrheit, so haben wir die verschiedenen Netzhautstellen als besondere Concrete, die in Wechselwirkung zu einander stehen, anzunehmen, was anstandslos geschehen kann. Ist Ersteres aber der Fall, so müssten wir annehmen, dass die eine Empfindung die zugleich gegebene andere Empfindung bedänge, und eine Wechselwirkung zwischen ihnen bestände, so dass sie sich gegenseitig veränderten: dann wären wir gezwungen, die Empfindungen selber eine jede für Concretes, das ja allein sich verändern kann, zu erklären. Denn, sind sie besondere Bestimmtheiten des Bewusstseins, also Abstractes, so kann keine Wechselwirkung zwischen ihnen bestehen, da sie als Abstractes Veränderung ausschliessen und Wechselwirkung immer Veränderliches (Concretes) voraussetzt. Wohl ist Abstractes die Bedingung einer Veränderung, und das Gewirkte selber (die Veränderung) wiederum ein Abstractes, aber doch nur dann, wenn jenes vor der Wirkung und nicht erst zugleich mit ihr gegeben ist. Die beiden für den simultanen Contrast in Frage kommenden Empfindungen als (unveränderliche) Bestimmtheiten des Bewusstseins sollen aber mit einander zugleich auftreten; so kann also die eine nicht die vorhergehende Bedingung der anderen sein, wie es eben der Fall sein müsste, wenn überhaupt von Wirkung die Rede sein könnte.

Die Frage, ob Empfindung Concretes oder Abstractes sei, wird im nächsten § beantwortet werden. Nehmen wir hier einmal an, sie sei nicht Concretes, nicht etwas, das selber Veränderung erfahren könnte, so bleibt die Annahme, dass sie Abstractes sei und dass

zwei solche zugleich gegebene Empfindungen als Abstracta oder Bestimmtheiten eines und desselben Concreten gegen einander „durchaus selbstständig“ seien. Dies letztere eben haben sie mit allen zugleich auftretenden und gegebenen Bestimmtheiten des Concreten gemein und sie sind nicht weniger selbstständig gegen einander, als es die bestimmte Grösse und die bestimmte Farbe einer Kugel ist. Diese Selbstständigkeit liegt begründet im Zugleichgegebensein der verschiedenen Abstracta als Bestimmtheiten eines Concreten.

Wenn nun die „simultane Contrasterscheinung“, dass die mit Grünempfindung zugleich gegebene Rothempfindung „gesättigter“ ist (als die unter gleichem Reiz- und Nervenzustand ohne sie gegebene), die wirkende Bedingung nicht in der Grünempfindung haben kann, sondern nur in der Nervenerregung der Rothempfindung, sofern diese Erregung überhaupt mitbedingt ist durch eine umgebende Netzhautstelle (Concretes), die mit jener roth bedingenden Netzhautstelle in Wechselwirkung steht: wenn sich der „simultane Contrast“ aus dieser physiologischen Voraussetzung allein erklärt, so ist es auch gerechtfertigt, in der Frage, ob beim „successiven Contrast“ die vorhergehende Empfindung oder die ihr zu Grunde liegende Nervenerregung die „Contrasterscheinung“ bedinge, die Entscheidung in letzterem Sinne zu fällen.

Die einzelne Empfindung überhaupt, in welcher Besonderheit sie immer gegeben sein mag, ist in dieser ihrer Besonderheit nicht durch andere, sei es zugleich, sei es unmittelbar vorher gegebene Empfindung mitbedingt, sondern allein durch ihre physiologische Voraussetzung. Gewiss stimmen wir Wundt zu, soweit er das von ihm aufgestellte „allgemeine Gesetz der Beziehung“ im physiologischen Sinne für die Erklärung der besonderen Empfindung überhaupt geltend macht[1]), gewiss ist die Nervenerregung (in dieses Wort ist hier ja auch der Zustand der zugehörenden Grosshirn-Rindenstelle mit eingeschlossen), welche die Besonderheit der Empfindung bestimmt, mitbedingt durch vorhergehenden oder gleichzeitigen anderen Nervenzustand, diese „Beziehung“ soll nicht geleugnet werden. Aber dies Gesetz der Sinnesphysiologie oder der Psychophysik ist kein psychologisches, in welchem eine an-

---

1) Wundt, physiol. Psychologie S. 421.

gebliche „Beziehung“ der Empfindungen zu einander begriffen würde, eine solche „Beziehung“ besteht nicht.

Nur die verhängnissvolle Verquickung von Psychologie und Erkenntnisstheorie konnte zu einer Uebertragung des physiologischen Gesetzes in die Psychologie führen. Wenn man sagt: „unsere Empfindung giebt kein absolutes, sondern nur ein relatives Maass der äusseren Eindrücke“ [1]), so ist hier erkenntnisstheoretische Betrachtung mit psychologischer verquickt. Die Psychologie fragt nicht, inwiefern die bestimmte Farbenempfindung ein Maass der sie bedingenden Reize ist, sondern sie will sich nur von der Physiologie belehren lassen, dass ihre Besonderheit durch bestimmte Reize und Nervenzustände immer bedingt ist. Die Betrachtung, dass uns dasselbe Stück Papier auf ein grösseres graues gelegt weniger schwarz gegeben ist, als wenn es auf einem grösseren weissen liegt, ist eine physiologische; die psychologische Betrachtung begnügt sich mit der Thatsache zweier verschiedener Schwarz-Empfindungen und ist befriedigt, wenn ihr die Physiologie nachweist, dass diese Verschiedenheit durch das physiologische Gesetz der Beziehung, in dem die einzelnen Zustände der Theildinge des Nervensystems zu einander stehen, sich völlig erklären lässt. Nicht aber die Psychologie, sondern die Erkenntnisstheorie geht es an, zu begreifen, dass die „Farbe“ eines Dinges nicht eine „absolute“, sondern eine „relative“, d. i. wechselnde sei; die Psychologie hat nur mit der „Farbe“ als Empfindung, d. h. als besondere Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins zu thun.

Das physiologische „Gesetz der Beziehung“ kann auch nicht herangezogen werden zur Entscheidung der Frage, ob es eine erste Empfindung geben könne oder ob der erste Bewusstseinsaugenblick schon mehrere Empfindungen enthalten müsse, weil von einem gegenseitig auf einander Wirken gleichzeitiger Empfindungen doch nicht die Rede sein kann und bei der Selbstständigkeit gleichzeitiger Empfindungen gegen einander der Gedanke einer ersten Empfindung nichts Unmögliches an sich hat.

Ein Anderes nun ist es, Empfindung haben, ein Anderes eine begrifflich bestimmte d. i. von anderen Empfindungen unterschiedene besondere Empfindung haben; das erstere ist möglich, ohne dass andere Empfindungen schon gegeben waren oder zugleich mit ge-

---

1) Wundt a. a. O. S. 421.

geben sind, während die begrifflich bestimmte als eine besondere Empfindung allerdings nur unter Setzung anderer Empfindungen möglich ist.

Erst das fälschlich in die Empfindungslehre der Psychologie herübergenommene physiologische oder psychophysische „Grundgesetz der Beziehung" veranlasst die ungerechtfertigten Bedenken gegen die Möglichkeit Einer ersten Empfindung des Bewusstseins[1]).

§ 27.

Die Einzelempfindung.

Sowohl die „Selbstständigkeit" der Einzelempfindung, in der die Wechselwirkung zwischen Empfindungen der Seele verneint wird, als auch die „Einfachheit" der Einzelempfindung, in der die Annahme von Elementarempfindungen, aus denen die gegebene Einzelempfindung zusammengesetzt sein sollte, abgewiesen wird, — beide sind nothwendige Bestimmung der Empfindung als Bestimmtheit des Augenblicksbewusstseins. Empfindung überhaupt ist nicht etwas Concretes, das irgend eine Veränderung erfahren, mit Anderem seines Gleichen verschmelzen und, wie das Atomding mit anderen Atomdingen zusammen wieder Ein Ding, so mit anderen Empfindungen zusammen wieder Eine Empfindung bilden kann.

Wenn wir von der „Selbstständigkeit" der einzelnen Empfindung reden, so wollen wir damit aussagen, dass sie in ihrem Gegebensein und in ihrer Eigenart nicht irgendwie bedingt ist durch andere zugleich gegebene Empfindungen, dass nicht irgendwie „in ihrer Qualität und in ihrem Bestehen die Einzelempfindung durch ihr Verhältniss zu anderen Empfindungen bestimmt wird"[2]). Diese Selbstständigkeit der Empfindung gegenüber anderen zugleich gegebenen Empfindungen, welche ja den Gedanken einer Wechselwirkung zwischen gleichzeitigen Empfindungen schlechtweg ausschliesst, ist begründet in dem Wesen der Empfindung als einer Bewusstseinsbestimmtheit. Unsere Auffassung steht und fällt mit

---

1) z. B. Höffding, Psychologie S. 143 f.

2) gegen Höffding, Psychologie S. 140 f.

der Wahrheit des Satzes, dass jede Empfindung ein Abstractes, und zwar eine Bestimmtheit des Bewusstseins sei.

Es giebt keine unbewussten Empfindungen; jede Empfindung ist Bewusstes d. h. Bestimmtheit eines Bewusstseins, ohne Bewusstsein keine Empfindung. Gesetzt auch den Fall, dass der erste Augenblick des Bewusstseins nur Empfindung als Gegenständliches aufwiese, so könnte dieses doch immer nur in dem nothwendigen Zusammen mit dem Subjectsmomente gegeben sein; in solchem ersten Augenblicke also wäre nicht Empfindung allein, sondern es wäre empfindendes Bewusstsein da, dessen eines abstractes Moment nur jene Empfindung ausmachte. Dieses Moment des empfindenden Bewusstseins ist da, und es hört wohl auf zu sein, indem der nächste Bewusstseinsaugenblick eine andere Empfindung als Gegenständliches bietet, aber es selber kann sich nicht verändern, denn es ist Abstractes, die besondere Bestimmtheit eines Augenblicksbewusstseins. Eben desshalb kann ja auch die Empfindung eines Bewusstseins keine Wirkung von einem Anderen erfahren, weil Wirkung in diesem Sinne immer Veränderung bedeutet.

Die besondere Farben-, Ton-, Wärme- u. s. f. Empfindung, welche die Seele jetzt als Bestimmtheit ihres gegenständlichen Bewusstseins hat, kann im nächsten Augenblick einer nur in der Intensität vielleicht anderen besonderen Farben-, Ton-, Wärme- u. s. f. Empfindung Platz gemacht haben, die erste Empfindung selber aber hat sich dann nicht etwa in der Intensität verändert, sondern das Bewusstsein hat sich verändert; im ersten Augenblick hat es jene besondere Empfindung, im folgenden die in Qualität mit jener übereinstimmende, in Intensität von ihr verschiedene andere Empfindung als gegenständliche Bestimmtheit. So unterrichten uns die Thatsachen des Bewusstseinslebens.

Wie mag es nun gekommen sein, dass trotzdem die Empfindung so häufig von Psychologen nicht als eine Bestimmtheit der Seele, sondern als ein seelisches Concretes aufgefasst ist, so dass man von Wechselwirkung der Empfindungen und überhaupt von Veränderung der Empfindung zu reden sich berechtigt meint? Die Quelle dieses Irrthums ist darin zu suchen, dass sie das Bewusstseinsleben zu begreifen suchten, ohne zugleich an das Subjectsmoment des Bewusstseins zu denken. Indem sie dieses Grundmoment alles Seelendaseins übersehen und das gegenständliche

Bewusstsein daher schon völlig in seiner gegenständlichen Bestimmtheit allein zu haben meinten, trat ihnen diese in seine Stellung und galt nun (nicht als Bestimmtheit eines Concreten, sondern) selber als Concretes; die strenge Einheit des concreten Bewusstseins oder der Seele, die allein durch das selbige Subjectsmoment begründet ist, zerfiel damit, wie die Einheit eines Dingconcreten bei der Zertheilung in Theildinge, in eine Mehrzahl von Concreten; die „Seele“, in welcher das einheitstiftende Subjectsmoment nicht mitbegriffen war, bot kein Hinderniss mehr, sie, wie das Ding in Theildinge, in seelische Concrete zerfallen und aus ihnen zusammengesetzt sein zu lassen. Man behandelte das Bewusstsein nach Massgabe des Dinges, und wie man dieses in Atome zu zerlegen gewohnt war, so suchte man auch nach den seelischen „Atomen“ oder letzten „einfachen“ Concreten, aus welchen es gebildet sei. Als solche Bewusstseinsatome fasste man die „Empfindungen“; und indem man doch den Unterschied gegenüber den materiellen Dingatomen als extensiven Grössen betonen wollte, sagte man von diesen Bewusstseinsatomen, sie seien bloss intensive Grössen und in dieser ihrer Intensität veränderliche Grössen.

Das thatsächliche Seelengegebene lehrt uns zwar, dass jede Empfindung eine bestimmte Intensität, Grad oder Grösse, habe, aber dass diese Empfindung selber eine veränderliche „Grösse“ sei, davon wissen nur die zu erzählen, welche in freier Dichtung die Empfindung als eine ohne das Subjectsmoment für sich auftretende seelische oder Bewusstseins-„Erscheinung“ ausgeben. Das Wort „Bewusstseinserscheinung“ mag das Seine dazu beitragen, dass diese Dichtung als vermeintliche Wahrheit sich festsetzt, besonders bei denjenigen, welche doch daran festhalten, dass „unbewusste Empfindung“ ein leeres Wort sei, und sich beruhigt halten, wenn Empfindung für „bewusste Erscheinung“ ausgegeben wird. Aber das Wort „Bewusstseinserscheinung“ hat einen Doppelsinn, einen psychologischen und einen erkenntnisstheoretischen; die psychologische „Bewusstseinserscheinung“ ist die Bewusstseinsbestimmtheit oder seelische Bestimmtheit d. i. Abstractes, die erkenntnisstheoretische aber ist alles Gegebene überhaupt, sei es concretes, sei es abstractes Gegebenes. Als „Bewusstseinserscheinung“ im erkenntnisstheoretischen Sinne ist das gegebene Ding Concretes, die gegebene Farbe aber Abstractes, als Bewusstseinserscheinung im psychologischen Sinne ist das

Ding und die Farbenempfindung gleicherweise Abstractes, Unveränderliches, nemlich Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins.

Wer nun aber bei der psychologischen Betrachtung des Bewusstseins von dem Grundmomente „Bewusstseinssubject" ganz absieht, und bei der Betrachtung des empfindenden „Bewusstseins" nur dessen „Bestimmtheit", die Empfindung, allein gegeben zu haben meint, für den schiebt sich der erkenntnisstheoretische Sinn „Bewusstseinserscheinung" dem hier allein nur berechtigten psychologischen unter; denn in der erkenntnisstheoretischen Betrachtung erscheint die „Bewusstseinserscheinung" allein ihrem gegenständlichen Inhalte nach, also ohne dass das „Bewusstsein", dem dieser Inhalt grade jetzt gegeben ist, mit in Betracht käme. In dieser falschen erkenntnisstheoretischen Stellung zeigt sich die „Empfindung" somit vom Bewusstsein freihändig dichterisch losgerissen und zu einem „Bewusstseinsding" gemacht. Denn nun, da sie als erkenntnisstheoretische „Bewusstseinserscheinung", d. h. als ein abgesehen von dem besonderen Augenblicksbewusstsein Gegebenes, gedacht wird, steht nichts im Wege, sie auch als Concretes oder Veränderliches zu fassen, weil im erkenntnisstheoretischen Sinn ja sowohl das Concrete als auch das Abstracte „Bewusstseinserscheinung" ist; ja, da die so frei hingestellte „Empfindung" für sich und nicht als Bestimmtheit eines Concreten gegeben zu sein scheint, so muss man darauf verfallen, sie selber für ein Concretes, für ein seelisches „Atom" zu halten.

Diese Gefahr, welche in dem Gebrauche des Wortes „Bewusstseinserscheinung" liegt, bei der psychologischen Untersuchung der „Empfindung" ins Erkenntnisstheoretische umzubiegen und damit das seelische Abstracte „Empfindung" (Bestimmtheit des Augenblicksbewusstseins) in ein seelisches Concretes (intensive Grösse, Bewusstseinsatom) umzudichten, gilt es zu vermeiden; es geschieht am sichersten dadurch, dass wir von dem Gebrauche jenes Wortes ganz Abstand nehmen.

Während wir demnach die „Selbstständigkeit" der Einzelempfindung gegenüber anderen gleichzeitigen Empfindungen des Bewusstseins, eben weil die Empfindung eine (abstracte, unveränderliche) Bestimmtheit des Seelenaugenblicks ist, festhalten, werden wir aus demselben Grunde doch jede Verselbstständigung der Empfindung als eines ohne das Subjectsmoment für sich Ge-

gebenen für Dichtung erklären und abweisen müssen: jeder Augenblick, welcher Empfindung aufweist, ist Bewusstseinsaugenblick, der ohne Bewusstseinssubject nicht gegeben sein kann, so dass Empfindung allein als Bewusstseinsbestimmtheit möglich ist.

Auf dem rein psychologischen Standpunkte, welcher die Empfindung überhaupt als die Bestimmtheit des Bewusstseins kennen lehrt, kann auch die andere Frage, ob die Einzelempfindung des Bewusstseins eine einfache oder ob sie eine aus Empfindungen wiederum zusammengesetzte sei, garnicht aufkommen. Erst die auf erkenntnisstheoretischem Boden sich aufbauende psychologische Dichtung von der Empfindung als einem seelischen Dinge „Seelenatom" brachte diese Frage in Fluss.

Im Voraus bemerken wir, dass die Psychologie selbstverständlich anerkennen muss ein Zusammengegebensein von mehreren Empfindungen als verschiedenen besonderen Bestimmtheiten des einen Augenblicksbewusstseins. Aber ein Anderes ist ein Zusammen mehrerer besonderer Empfindungen, ein Anderes Eine aus mehreren verschiedenen Empfindungen angeblich zusammengesetzte Empfindung.

Dass jede sogenannte Einzelempfindung eine aus Empfindungen wiederum zusammengesetzte sei, behaupten eben diejenigen, welche Empfindung für ein Seelenatom ansehen: „Empfindung ist nur ein relativer Begriff, ebenso wie das Atom auf dem Gebiet der körperlichen Welt"[1]); wie jedes gedachte Körperatom nicht schlechtweg Einfaches ist, sondern wiederum wenigstens in Gedanken zerlegbar ist in „einfachere" Atome und aus diesen zusammengesetzt gedacht werden kann, so soll auch die Einzelempfindung „durch Synthese noch einfacherer Empfindungen entstanden sein". Wir wollen an der Hand von Höffdings Darstellung[2]) diese Sache verfolgen, obwohl wir von vornherein erklären müssen, dass der Satz, was dem Einen (dem Körperatom) recht ist, ist dem Anderen (der Empfindung) billig, für uns nicht gelten kann, weil uns das Körperatom ein Concretes, die Empfindung ein Abstractes ist. Indessen der Schein von Berechtigung, jenen Satz anzuwenden, besteht für jene Psychologen, weil sie die Empfindung für ein seelisches Concretes halten.

---

1) Höffding, Psychologie S. 132.
2) a. a. O. S. 125—131.

Höffding erklärt: „Auf rein psychologischem Wege können wir uns nur bis zu einem gewissen Grade von der Einfachheit unsrer Empfindungen überzeugen. Wir können nie ganz sicher sein, ob wir wirklich etwas Unauflösbarem gegenüberstehen. Dort, wo die beobachtende Psychologie aufhört, fasst die experimentirende Sinnesphysiologie an und hat in einigen Fällen nachgewiesen, dass die anscheinend einfache psychologische Erscheinung einen verwickelten und zusammengesetzten physiologischen Process voraussetzt. Die Möglichkeit, dass die psychologische Einfachheit nur das Resultat einer unter oder an der Schwelle des Bewusstseins vorgehenden Zusammensetzung ist, lässt sich daher nicht in Abrede stellen". Hiergegen bemerken wir: ob eine „Empfindung" „einfach" sei oder „zusammengesetzt aus mehreren Empfindungen", darüber kann doch nur die Empfindung selber, wie es uns wenigstens scheinen will, Auskunft geben, indem man sie „aufzulösen" sucht; ebenso wie die Frage, ob ein Ding „einfach" oder „aus mehreren Dingen zusammengesetzt" sei, nur beantwortet werden kann, indem man es „aufzulösen" sucht. Höffding anerkennt selber „psychologisch einfache" Empfindungen d. i. psychologisch „unauflösbare", und wir meinen, dass dem gegenüber die Frage, ob sie „wirklich Unauflösbares" seien, nicht mehr am Platze sei: Psychologisches, wie die Empfindung es doch ist, lässt sich nur psychologisch auflösen, und wenn sich die einfache Empfindung psychologisch unauflösbar erweist, so ist sie eben „wirklich" Unauflösbares.

Die Thatsache, dass einer „psychologisch einfachen" Einzelempfindung ein „vermittelter und zusammengesetzter physiologischer Process" vorausgeht, kann doch nicht zu der Annahme zwingen, die „anscheinend einfache psychologische Erscheinung" sei in „Wirklichkeit" eine aus mehreren Empfindungen zusammengesetzte. Wo steht es denn geschrieben, dass, wenn zwei verschiedene physiologische Processe, die, einzeln für sich auftretend, zwei verschiedene Empfindungen bewirken, in dem Falle, da sie zusammen auftreten, nun thatsächlich Eine Empfindung zur Folge haben, diese Empfindung zusammengesetzt sein müsse aus zwei solchen Empfindungen, wie sie von den vereinzelt auftretenden physiologischen „Processen" allerdings bewirkt werden. Wir kennen z. B. die Empfindung, welche wir haben, wenn wir Butter geniessen; im Sprachgebrauch heisst sie der Buttergeschmack, als ob ihr nur Ein

physiologischer „Process", nemlich der durch die „**Zunge**" vermittelte, vorausginge, während thatsächlich ein zweiter, der durch die „**Nase**" vermittelte physiologische Vorgang, gleichzeitig mitwirkt. Der sogenannte „Buttergeschmack" ist also auf einen „zusammengesetzten" physiologischen Process gestellt, was wir merken, wenn wir bei starkem Schnupfen Butter geniessen, indem wir sogar finden, dass nun der „eigentliche" Buttergeschmack fehle: in diesem Falle haben wir eben eine **andere** Empfindung, aber jene erste „Butterempfindung" ist desshalb nicht weniger einfach, als diese. Wenn wir später als Gewitzigte und Erfahrene mit der Erinnerung an die „Butterempfindung", welche wir als Verschnupfte hatten, wiederum Butter „schmecken", so kann es geschehen, dass wir nicht eine, sondern zwei „Empfindungen" zu haben meinen, eine wirkliche Geschmack- und eine wirkliche Geruchempfindung. Aber selbst diese Erfahrung darf uns nicht veranlassen zu behaupten, die erste „Butterempfindung", welche wir hatten, sei, obwohl wir sie als Eine, als „einfache", hatten, „thatsächlich" aus einer Geschmack- und Geruchempfindung zusammengesetzt gewesen. Wir würden damit Physiologisches in Psychologisches umsetzen: unzweifelhaft haben bei jenen ersten wie bei dem letzten Butter-„Schmecken" die gleichen physiologischen Zungen- und Nasenprocesse sich abgespielt, im ersten Fall folgte Eine, im zweiten Fall zwei gleichzeitige „Empfindungen". Dieser Unterschied hat seinen Grund im Bewusstsein, welches empfindet und im zweiten Fall, nachdem es den dazwischen liegenden Schnupfenfall erfahren hat, mit dieser Erfahrung ausgerüstet, aufmerksam prüft.

Wenn das Bewusstsein nicht selber eine Bedingung sein könnte für seine folgenden Bestimmtheiten, wenn die Seele ein leeres Blatt wäre, auf welches von den Reizen die Empfindungen hingeworfen würden, so hätten diejenigen Recht, welche behaupten, auch in der ersten Butterempfindung schon steckten als ihre seelischen Factoren die später bekannte Geschmack- und Geruchempfindung. Aber es ist ja erst eine unzweifelhafte **Wirkung des erfahrenen Bewusstseins**, dass dieses später auf Grund gleicher Reize und Nervenerregungen wie früher, eine **Mehrheit** von Empfindungen haben kann, während es früher nur Eine Empfindung hatte. Aus der Wirkung des Bewusstseins erklärt es sich auch, dass „die Empfindungen, welche wir erhalten, während unsre Aufmerksamkeit nach andrer Richtung in Anspruch genommen ist, oder

auch durch plötzliche Ueberraschung, keinen bestimmten qualitativen Character haben".

Die Meinung von der Einzelempfindung (d. i. der psychologisch einfachen Empfindung) als einer aus „Elementarempfindungen" zusammengesetzten, sucht vor Allem ihren Rückhalt in der Gehörempfindung; es lässt sich aber zeigen, dass auch hier dieselben Bedenken gelten.

„Jeder Ton hat seine Klangfarbe, d. h. besteht aus einer für jede Tonquelle verschiedenen Combination eines Grundtons mit schwächeren Obertönen. Der nämliche Ton klingt verschieden, wenn er durch verschiedene Instrumente hervorgebracht ist. Aber ebenso wie das geübte Ohr in einem Conzert den Beitrag der einzelnen Instrumente zu dem resultirenden Eindruck zu unterscheiden vermag, ebenso können besonders begabte oder ausgebildete Hörorgane Theiltöne des Klanges aussondern, obgleich dieser in der unmittelbaren Empfindung als durchaus einfach dasteht. Ein einfacher Ton ist desshalb eigentlich eine Abstraction, da wir wohl niemals Töne oder Laute auffassen, welche ganz ohne Klangfarbe sind. Es giebt nur einen Gradunterschied zwischen Klang und Zusammenklang, welcher durch das schwächere oder stärkere Hervortreten der Obertöne im Verhältniss zum Grundton bedingt ist. Diese von Helmholtz aufgestellte und allgemein angenommene Theorie zeigt, wie man auf dem Wege des physischen und physiologischen Experimentes die zusammengesetzte Natur subjectiver Empfindungen darlegen kann. Die Klangempfindung wird in Elemente aufgelöst, auf deren verschiedenem wechselseitigen Verhältniss der Character der Empfindung beruht. Das Studium der Gehörempfindungen hat jedenfalls das Princip von der Einfachheit der Empfindungen erschüttert und dort einen neuen Horizont eröffnet, wo die uns zugängliche psychologische Welt sich zu schliessen schien"[1].

Wir tragen uns nicht mit dem Unterfangen, die Helmholtzsche Theorie der Töne umzustossen, aber freilich müssen wir dies erklären, dass dieselbe keine psychologische Theorie der Tonempfindung sei, sondern eine psychophysische oder physiologische. Helmholtz' Theorie will die physikalisch-physiologischen Bedingungen feststellen, unter denen die mannigfaltigen

1) Höffding a. a. O. S. 128 f.

Töne oder Klänge entstehen. Wenn er nachweist, dass verschiedene physiologische Processe gleichzeitig wirken, indem eine „psychologisch einfache“ Tonempfindung auftritt, wenn er die an der einzelnen Tonempfindung erkennbare Besonderheit, die wir Klangfarbe nennen, auf einen besonderen Reiz und besonderen physiologischen Process zurückführt und die allgemeine Qualität dieser Tonempfindung auf einen anderen besonderen Reiz und besonderen physiologischen Process, und wenn er zeigt, dass bei Verstärkung des ersteren Reizes und der Nervenerregung und gleichzeitigem Auftreten des anderen Reizes in gleicher Stärke, wie im früheren Fall, wo nur Eine Empfindung die Folge war, nunmehr zwei Tonempfindungen, nicht Ein Klang, sondern zwei Klänge zusammen, ein „Zusammenklang“, die Folge ist: so ist dagegen nichts zu erinnern. Auch verstehen wir es, wenn in einem zweiten Fall, in welchem die gleichen physiologischen Processe, wie in dem ersten Fall, der nur Eine Tonempfindung bewirkte, auftreten, ein „geübtes Ohr“ d. i. ein durch musikalische Erfahrung gewitzigtes Bewusstsein nicht Eine, sondern zwei Empfindungen, den „Grundton“ und einen „Oberton“ hört. Aber so sehr wir die Richtigkeit der Lehre, dass für die eine Tonempfindung der Seele mehrere gleichzeitige physiologische Processe vorauszusetzen sind, anerkennen, ebenso sehr bestreiten wir wieder, dass, wenn auf Grund dieser Processe das Bewusstsein thatsächlich eine „psychologisch einfache“, nemlich so und so bestimmte, Tonempfindung hat, diese in „Wirklichkeit“ aus zwei oder mehreren „einfacheren“, sogenannten Elementarempfindungen zusammengesetzt sei: wenn „die psychologische Welt“ hier nur Eine Empfindung bietet, so haben wir auch nur Eine, und nicht in Wirklichkeit zwei Empfindungen.

Der Physiologe mag so reden: „der nemliche Ton klingt verschieden, wenn er durch verschiedene Instrumente hervorgebracht wird“, der Psychologe hat kein Recht, so zu reden, denn die nemliche Tonempfindung ist eben die nemliche und kann nicht verschieden sein; zwei verschiedene Instrumente bedingen nicht die nemliche, sondern verschiedene Tonempfindungen einfacher Art, die sich wohl im Allgemeinen gleichen können, aber in ihrer Besonderheit eben andere sind.

Ferner sagen wir gegen Höffding: gewiss ist im physiologischen Sinne ein „einfacher Ton“ eine Abstraction, da er niemals für sich gegeben ist, sondern nur das an der gegebenen

Tonempfindung bezeichnet, was auf Rechnung eines der mehreren, die Tonempfindung wirkenden, Reize zu schreiben ist; aber es ist psychologisch unrichtig zu sagen, zwischen den Tonempfindungen Klang und Zusammenklang bestehe nur ein Gradunterschied, denn Klang ist psychologisch Eine Empfindung, Zusammenklang eine Mehrzahl zugleich gegebener besonderer Tonempfindungen.

Das physiologische Studium der „Gehörempfindungen" d. i. der Töne kann daher ebenfalls nicht die „Einfachheit" der Einzelempfindung irgendwie zweifelhaft machen, und umgekehrt ist die festzuhaltende Einfachheit derselben nicht irgendwelches Hinderniss, eine Mehrheit von physiologischen Processen als ihre nothwendige Voraussetzung zu behaupten.

Der „neue Horizont" endlich, welcher nach Höffding durch die physiologische Theorie der Töne für die Psychologie gewonnen sein soll, indem „Elementarempfindungen" als Theile der psychologisch einfachen Empfindung aufgestellt werden, kommt nur dadurch herauf, dass einmal an die Stelle der mehreren zugleich gegebenen physiologischen, anerkannt bestehenden, Bedingungen, die für sich gegeben jede einen bestimmten „einfachen Ton" bewirken, diese „möglichen" einfachen Tonempfindungen als wirkliche eingesetzt werden, so dass man bei der Einzelempfindung, anstatt von ihren wirklichen verschiedenen physiologischen Processen, die ihr vorausgehen, von den verschiedenen „Tönen", dem Grundton und den Obertönen, redet, die in jener Einzelempfindung als angebliche „constituirende Factoren" enthalten seien: eine Redeweise, die der physiologischen Forschung um der Kürze willen gestattet werden kann, die aber aufzunehmen unter keinen Umständen der Psychologie erlaubt sein darf. Zweitens aber kommt der „neue Horizont" dadurch herauf, dass der Psychologe seine Zuflucht nimmt zu den unbewussten Empfindungen, und mit diesem Worte die psychologisch nicht festzustellenden angeblichen „Elementarempfindungen" bedeckt. Auch diesen Weg beschreitet Höffding.

Wir hörten schon, „die psychologische Einfachheit der Empfindung sei möglicherweise das Resultat einer unter oder an der Schwelle des Bewusstseins vorgehenden Zusammensetzung." Ob nun unter oder an der Schwelle, jedenfalls müssten die sich zur psychologisch einfachen Empfindung zusammensetzenden „Elementarempfindungen" unbewusste Empfindungen sein, weil wir von ihnen nichts wissen.

In der Annahme solcher „Elementarempfindungen“ wird Höffding bestärkt durch seine spinozistische Meinung von der Parallelität des Nervenprocesses und des Seelenlebens, derzufolge jedem sensiblen Nervenprocesslein auch ein Stück Seelenleben „correspondiren“ muss: dass diese Meinung geradezu zu den leeren Worten „unbewusstes Seelenleben“ und in unsrem Fall zu „unbewussten Empfindungen“ führt, haben wir früher gesehen. Dazu kommt bei Höffding die ebenfalls spinozistische Verquickung von psychologischer und erkenntnisstheoretischer Betrachtung, so dass jedem Nervenprocess auch in diesem Sinne ein Seelisches „entsprechen“ soll. Er weist nun darauf hin: „es ist das höchste Gesetz der allgemeinen Nervenphysiologie, dass ein Nervenprocess nie durch einen Zustand des Gleichgewichts, sondern nur durch plötzliche, mit einer gewissen Geschwindigkeit verlaufende Veränderungen des Zustandes des Nerven ausgelöst werden kann. Ein scheinbar continuirlicher Nervenprocess (ein Tetanus) kommt nur durch eine Reihe rasch auf einander folgender einzelner Veränderungen des Gleichgewichtes zu stande. Mit diesem Gesetze scheinen auch die Verhältnisse der einzelnen Sinnesorgane zu stimmen, so weit sie uns bekannt sind. Die Empfindung, so wie wir sie kennen, muss mehreren solchen Stössen oder verschiedenen Momenten der Schwingungen entsprechen; in einem einzigen Bewusstseinsaugenblick, in der einzelnen momentanen Empfindung wird also zusammengeknüpft, was physiologisch betrachtet mehrere Zeitmomente ausfüllt. Und da die Structur und Wirkung des Nervensystems durchweg gleichartig zu sein scheint, steht nur ein Weg zur Erklärung der qualitativen Verschiedenheit der Sinnesempfindungen offen, der nämlich, diese aus den verschiedenen Weisen herzuleiten, wie die den einzelnen Nervenpulsierungen oder Kraftauslösungen entsprechenden Elementarempfindungen combinirt werden“.

Wir geben gewiss zu, dass die Verschiedenheit der Empfindungen erklärt werden muss aus den verschiedenen Weisen der Nervenerregung, welche ihre nothwendige Voraussetzung ist, aber wir verstehen nicht, dass diese „Erklärung“ klarer wird, wenn zwischen der verschiedenartigen Nervenerregung und der psychologisch einfachen Empfindung als Mittelglied die „Elementarempfindungen“ eingeschoben werden, ein Unternehmen, das nur zu Gunsten des spinozistischen Standpunktes nöthig erscheint. Die verschieden-

artigen Nervenerregungen können wir uns wenigstens vorstellen, die „Elementarempfindungen“ aber nicht, und sie behaupten heisst nicht Licht, sondern noch mehr Dunkelheit auf die Sache legen. Ja die Dichtung „Elementarempfindungen“ leistet so garnichts, dass in jedem einzelnen Falle man, um die aus ihnen angeblich zusammengesetzte, aber psychologisch einfache Empfindung fachwissenschaftlich zu erklären, an ihnen doch keinen Halt hat, sondern schlechtweg genöthigt ist, zu den vorstellbaren „einzelnen Nervenpulsierungen“ zurückzugreifen. Endlich aber muss die eine Empfindung auch nicht mehreren „Stössen“ oder Nervenpulsierungen entsprechen, sondern diese müssen ihr nur vorausgehen als Bedingung ihrer selbst als der einfachen Empfindung; sie knüpft daher auch nicht das, was physiologisch mehrere Zeitmomente die auf einander folgenden „Stösse“) ausfüllt, in Eins zusammen, sondern sie als einfache Empfindung ist die Wirkung dieser aufeinander folgenden „Nervenpulsierungen“: damit müssen und damit können wir uns auch völlig begnügen.

Das „Entstehen unsrer Einzelempfindung durch Combination einfacher Elementarempfindungen“ ist ein Wort, welches nicht etwa „einen weiten Horizont“ öffnet, wie Höffding meint, sondern der psychologische Horizont bleibt völlig derselbe. Gerichtet aber ist diese „Hypothese“ auch schon dadurch, dass solche „Elementarempfindung“ eine „Empfindung ohne Bewusstsein“, d. i. ein Widerspruch in sich selbst ist.

Um gegen derartige Dichtungen gefeit zu sein, müssen wir festhalten an den drei Wahrheiten, 1) dass Empfindung nur ist und sein kann Bestimmtheit eines Bewusstseins, so dass auch über Empfindung als unmittelbar Gegebenes (und darnach richtet sich ja auch das Begreifen aller mittelbar gegebenen oder erschlossenen Empfindungen) nur das Bewusstsein, dessen Bestimmtheit sie ist, zu befinden hat: was dieses als „einfache“ Empfindung feststellt, das ist einfache Empfindung oder Einzelempfindung; 2) dass Empfindung nicht Veränderliches sein kann, weil sie Bewusstseinsbestimmtheit ist; 3) dass es keine aus Empfindungen zusammengesetzte Einzelempfindung geben kann, und dass, was man zusammengesetzte Einzelempfindung zu nennen beliebt, eine „einfache“ Empfindung ist, die auf mehreren gleichzeitigen physiologischen Processen ruht, welche auch etwa, wenn ein jeder für sich allein auftritt, je eine besondere Empfindung bewirken können,

wie dies wiederum von einem auf Erfahrung schon fussenden Bewusstsein bestätigt wird, wenn wieder gleiche Nervenerregungen ihm als Bedingung seines Empfindens gegeben sind. Eine Einzelempfindung, „die wir haben, wenn wir eine Last heben“, ist daher nicht eine „zusammengesetzte“, „Berührung, Druck und Muskelanstrengung (diese Worte im Sinne von Empfindungen gebraucht) verschmelzen“ nicht etwa dabei „in ein unbestimmtes Ganze“, sondern die eine Einzelempfindung, welche wir in dem angenommenen Falle haben, ist eine gegenüber einem entwickelten Bewusstsein, welches vielleicht unter gleichen physiologischen Umständen jene drei bebesonderen Empfindungen zusammen hat, eine unbestimmte, sie ist und bleibt aber selber einfache Empfindung, selber eine „unauflösbare“ Empfindung.

Die Empfindung ist Abstractes, Unveränderliches, Bewusstseinsbestimmtheit, und es heisst sie zu einem seelischen Concreten, welches ja doch nur das Bewusstsein allein sein kann, umdichten, wenn man davon redet, dass sich Empfindungen zu einer Empfindung zusammensetzen oder in sie verschmelzen: verschiedene Empfindungen können wohl zusammen gegeben, d. i. die mehreren besonderen Bestimmtheiten Eines Bewusstseinsaugenblicks sein, niemals dann aber Eine Empfindung zusammen sein. Es ist Mythologie der Psychologie, wenn man schreibt: „Gleichzeitige Empfindungen haben eine Tendenz zum Verschmelzen, vorzüglich ist dies der Fall auf dem Gebiete des Tast- Geschmacks- und Geruchssinnes“. Empfindungen sind nicht Concretes und können also nicht verschmelzen; das Thatsächliche, welches der vermeintlichen „Verschmelzung von verschiedenen Empfindungen in Eine“ zu Grunde liegt, ist der Umstand, dass in solchem Falle verschiedene physiologische Processe in einer Wirkung (Empfindung) zusammen kommen, während sie in einem anderen Falle bei veränderter sonst etwa noch in Betracht kommenden Bedingendem mehrere besondere und zugleich auftretende Empfindungen bewirken.

Ganz dasselbe gilt von der durch mehrere auf einander folgende physiologische Processe gewirkten Einen Empfindung; auch sie ist nicht aus Verschmelzung mehrerer auf einander folgender (unbewusster) Empfindungen hervorgegangen, sondern aus der eigenartigen Erregung des Nervensystems bei eigenartiger Reizfolge. Wenn eine in langsamer Bewegung befindliche Scheibe bei festgestelltem Auge die Empfindungen, welche wir die Regenbogenfarben nennen,

uns bewirkt, in schnelle Bewegung gesetzt aber nur Eine Farbenempfindung (Grau) hervorruft, so ist diese letztere nicht etwa durch Verschmelzung jener sechs oder sieben Farbenempfindungen entstanden und aus ihnen zusammengesetzt, sondern sie ist eine „einfache" Empfindung, und dass die langsam sich drehende Scheibe sieben Empfindungen nach einander, die schnell sich drehende nur Eine Empfindung hervorruft, ist unmittelbar bedingt durch die darin begründete verschiedene Nervenerregung.

Wir lassen zum Schluss noch zwei Beispiele folgen, die von Taine angeführt werden, um das Verschmelzen von Empfindungen zu beweisen, die aber auf dieselbe Weise berichtigt werden müssen:[1] „Befindet sich das Savart'sche Rad in gleichmässiger Bewegung, so schlagen seine gleich weit von einander entfernten Zähne nach einander an ein Stäbchen an und diese regelmässige Folge gleicher Erschütterungen erweckt in uns eine regelmässige Folge von Empfindungen des gleichen Tons. Bewegt sich nun das Rad langsam genug, so werden die Empfindungen discontinuirlich und unter sich gesondert und jede von ihnen ist, ihrer Zusammensetzung nach, ein Geräusch. Wenn sich aber das Rad schneller dreht, so erhebt sich eine neue Empfindung, die des musikalischen Tons; aus der Gruppe der mannigfachen elementaren Empfindungen, die jedes Geräusch zusammensetzten, ist eine auf künstlichem Wege ausgesondert, fortan ist dieselbe nicht mehr von der ähnlichen elementaren Empfindung, die ihr in jedem Geräusch folgt, zu trennen, alle diese ähnlichen bilden jetzt eine lange continuirliche Empfindung, ihre Grenzen unter einander sind verwischt". Und ferner: „denken wir uns ein Rad mit zwei tausend Zähnen, welches in Einer Secunde Eine Umdrehung macht, das giebt zweitausend Stösse in Einer Secunde und folglich zwei Stösse in dem tausendsten Theil einer Secunde; nimmt man ihm alle Zähne bis auf zwei neben einander stehende, so werden die Stösse, die es bei jeder Umdrehung hervorbringt, zusammen nur den tausendsten Theil einer Secunde dauern. Nun erzeugen diese beiden Stösse einen bestimmten vernehmlichen Ton, also umfasst der Ton, den das Rad, wenn es alle seine Zähne besitzt, hervorbringt, tausend ähnliche, auf einander folgende Töne, mit anderen Worten, die Eine Secunde dauernde Totalempfindung besteht aus einer fortlaufenden Reihe von tausend gleichen Empfindungen".

1) Taine, der Verstand I. S. 141 ff.

Es ist nicht nöthig, nach dem vorher Erörterten die Mythologie der Empfindung, welche in diesen Beispielen zu Tage tritt, wiederum zu zerflücken; sie selber mögen dazu dienen, den Irrweg, auf dem sich solche Psychologie befindet, recht zu veranschaulichen.

§ 28.

Das unmittelbare Raumbewusstsein.

So wenig wie die Empfindung Concretes ist, so wenig ist sie auch jemals die einzige Bestimmtheit eines gegenständlichen Bewusstseins; es giebt nicht Empfindung ohne Raumbewusstsein, auch der erste Augenblick des gegenständlichen Bewusstseins schon muss als seine Bestimmtheit Empfindung und Raumbewusstsein aufweisen. Dieses also gehört, wie die Empfindung, zu dem ursprünglichen Bewusstsein, d. h. auch das Raumbewusstsein ist eine Bewusstseinsbestimmtheit, welche nicht schon vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit zur nothwendigen Voraussetzung hat, ja Empfindung und einfaches Raumbewusstsein sind die beiden untrennbaren Merkmale Einer Bewusstseinsbestimmtheit. Ein irriger Seelenbegriff hat es veranlasst, das Raumbewusstsein nicht auf gleicher Stufe mit der Empfindung in der Psychologie zu behandeln, sondern es entweder aus apriorischer Quelle fliessen oder aus einer Mannigfaltigkeit vorhergegebener Empfindungen entstehen zu lassen.

Ob Raumbewusstsein eine Bestimmtheit des ursprünglichen gegenständlichen Bewusstseins oder aber erst auf Grund anderer vorausgehender Bewusstseinsbestimmtheit, der Empfindungen, da sei, ist eine viel verhandelte Frage; mit ihr zeigt sich die andere verknüpft, ob Raumbewusstsein, wenn es zum ursprünglichen Bewusstsein gehört, auf physiologische Bedingungen, wie die Empfindung, zurückführe oder aber im Bewusstsein selber von vornherein gegründet sei, mit anderen Worten, ob es als ein empirisch oder ein apriorisch ursprüngliches Raumbewusstsein anzusehen sei.

Wenn wir auf die erste Frage, unbeirrt durch Schulmeinungen, das unmittelbar Gegebene antworten lassen, so sagt es uns, dass kein Bewusstseinsaugenblick jemals Empfindung, dieses als ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins un-

bezweifelte Seelische, ohne Raumbewusstsein aufweise. Unsre Versuche, Empfindungen ohne Raumbewusstsein vorzustellen als alleinige Bestimmtheit eines Bewusstseinsaugenblickes, bestätigen, da sie kläglich scheitern, dass Empfindung nur mit Raumbewusstsein zusammen Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins sei. So wissen wir uns denn, da Empfindung zum ursprünglichen Bewusstsein gehört, berechtigt zu der Behauptung: auch Raumbewusstsein ist eine ursprüngliche Betimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins. Das wahrnehmende als das urprüngliche gegenständliche Bewusstsein hat Empfindung und Raumbewusstsein zu seiner nothwendigen Bestimmtheit.

Da uns eine erste Empfindung als Bewusstseinsbestimmtheit wohl möglich erschienen ist, so mag es zweckmässig sein, den Versuch zu machen, uns solch einen ersten Bewusstseinsaugenblick vorzustellen, weil wir sicherlich das Raumbewusstsein auf diese Weise am reinsten in seiner Ursprünglichkeit fassen werden, zumal da wir nach unsrer Annahme, dass Empfindung nicht ohne Raumbewusstsein je gegeben sein kann, auch beim Vorstellen des einfachsten ersten Bewusstseinsaugenblicks, wenn er überhaupt Empfindung enthalten hat, auch zugleich Raumbewusstsein mit vorstellen müssen.

Denken wir uns einen ersten Augenblick, in welchem nur Eine Farbenempfindung, z. B. blau, da wäre, so würde allerdings das Raumbewusstsein nicht in dem Sinne zugleich da sein, dass „etwas Blaues im Raum" gegeben wäre, wohl aber blauer Raum; nichts weiter macht die Bestimmtheit dieses gegenständlichen Bewusstseins aus. Einen solchen Augenblick zu denken, ist Jedem möglich, nicht aber einen, dessen Bestimmtheit nur die Farbenempfindung „blau" ohne Raumbewusstsein wäre.

Stellen wir denselben Versuch auch für die anderen Empfindungskreise an, so gelingt er nicht für alle so leicht, wie für den der Gesichtempfindung; am leichtesten noch für die Hautempfindung, sei es Druck-, sei es Temperaturempfindung, schwerer für die Geruch- und Geschmack-, am schwersten wohl für die Gehörempfindung. Wie der Vertheidiger der Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins daher vor Allem die Farbenempfindung zum Belege herbeizieht, so der Gegner die Tonempfindung und in zweiter Linie die Geschmack- und Geruchempfindung. Wir meinen jedoch, dass der Versuch auch für die drei letzteren Empfindungskreise unsre Auf-

fassung bestätigen muss, dass eine Empfindung auch dieser Kreise, wenn sie als Bestimmtheit eines ersten Bewusstseinsaugenblicks gedacht wird, ohne Raumbewusstsein nicht gedacht werden könne. Man hat sich nur bei diesem Versuche aller heimlichen Anleihen aus der Gesichtwahrnehmung sorgfältig zu enthalten, um ihn ohne Mühe gelingen zu lassen. Meistens aber begeht man eben den Fehler, das Raumbewusstsein von vornherein nur als Bestimmtheit der Gesichtwahrnehmung zu fassen, und da Druck, Wärme, Geruch, Geschmack und Ton als Empfindung ja nicht Gesehenes sind und sein können, daher auch nicht mit dem Raumbewusstsein zusammen als Gesichtwahrnehmung vorgestellt werden können, so erscheint es Vielen berechtigt, wenigstens von diesen Empfindungen anzunehmen, dass sie ohne Raumbewusstsein mögliche Bestimmtheit des Bewusstseins seien, und dann wieder von diesen auf die Gesichtempfindung dieselbe Annahme zu übertragen.

Man hat aber auch von dem in Frage kommenden ursprünglichen Raumbewusstsein nicht mehr zu fordern als billig ist und vor allem nicht schon das Ortsbewusstsein in ihm mitzudenken, demnach in dem Versuche, nicht, anstatt „blauen Raum", „Blaues irgendwo im Raum" und ebenso nicht Druck, Wärme, Geruch, Geschmack und Ton „irgendwo im Raum" sich vorzustellen.

Unter diesen Vorsichtsmassregeln möchte es sich dann sogar ergeben, dass der Versuch, das ursprüngliche Raumbewusstsein zu fassen, am sichersten und reinsten bei der einfachen Tonempfindung gelingt, die eben, wie alle anderen, als Bestimmtheit eines Bewusstseinsaugenblicks auch nicht ohne Raumbewusstsein zu haben ist.

Das mit Einer Empfindung zusammen die ganze Bestimmtheit eines Augenblickes gegenständlichen Bewusstseins ausmachende Raumbewusstsein kann noch nicht Ortsbewusstsein mit enthalten. Dieses setzt verschiedene zugleich gegebene Empfindungen desselben Empfindungskreises voraus; dasselbe könnte aber garnicht auftreten, wenn nicht das ursprüngliche Raumbewusstsein zu Grunde läge. Meint man daher unter „Raumbewusstsein" das Ortsbewusstsein mit, so stimmen wir bei, dass dieses allerdings nicht zum ursprünglichen gegenständlichen Bewusstsein gerechnet werden darf; aber die Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins ohne dies Ortsbewusstsein wird dadurch nicht angetastet. Die Rede von der „Ordnung" der Empfindungen „im Raum" ist seit Kant eine

beliebte; diese räumliche „Ordnung" wäre jedoch nicht möglich zu denken, wenn nicht von vorneherein Empfindung überhaupt mit Raumbewusstsein zusammen die Bestimmtheit des ursprünglichen gegenständlichen Bewusstseins wäre; wenn Empfindung auftritt, muss zugleich auch Raumbewusstsein überhaupt, als unabtrennbar von ihr, auftreten. „Localisiren" kann das Bewusstsein nur das, was ursprünglich mit dem einfachen Raumbewusstsein zusammen Bestimmtheit des Bewusstseins ist; das Ortsbewusstsein ist nicht ein erstes Raumbewusstsein, sondern vielmehr erst eine folgende Bestimmung des ursprünglichen Raumbewusstseins, welches zunächst noch nicht bestimmtes, sondern eben nur Raumbewusstsein überhaupt ist.

Es lässt sich ferner fragen, ob die „Ursprünglichkeit" dieses Raumbewusstseins, welches mit der Empfindung zusammen die ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins ausmacht, auch, wie die der Empfindung, durch vorausgehende physiologische Vorgänge bedingt sei oder nicht, ob jene also, wie diese, eine empirische oder eine apriorische sei.

„Apriorische" Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins will sagen, dass die Seele, wann immer sie da ist und Empfindungen hat, zugleich, aber kraft einer in ihr als Bewusstsein liegenden Eigenart allein, Raumbewusstsein hat, also ohne dass dieses eine seiner Bedingungen in vorausgehenden Vorgängen des Nervensystems habe. „Empirische" Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins dagegen behauptet eine physiologische Bedingung für dasselbe. Beide stimmen natürlich darin überein, dass das Bewusstsein überhaupt die allgemeine Bedingung sein muss für das Raumbewusstsein, und dass dieses bei Gelegenheit der auftretenden Empfindung thatsächlich auch da sei. Sie unterscheiden sich darin, dass die „apriorische" in der auftretenden Empfindung die besondere Bedingung für das thatsächliche Auftreten des Raumbewusstseins, die „empirische" dagegen diese Bedingung in einem physiologischen Vorgange sieht; jene erklärt das auftretende Raumbewusstsein überhaupt also aus rein psychologischen Voraussetzungen, diese zieht physiologische mit herein, so dass von letzterer das Raumbewusstsein auf gleichem Fusse mit der Empfindung behandelt wird; für jene ist das menschliche Bewusstsein der „Schöpfer", für diese aber ist es nur die eine Bedingung des ursprünglichen Raumbewusstseins.

Für die apriorische Ursprünglichkeit scheint Folgendes zu

sprechen: da Raumbewusstsein doch etwas Besonderes, von Empfindung zu Unterscheidendes ist, so müsste scheinbar auch für jenes eine besondere physiologische Bedingung nachgewiesen werden, wie wir es angesichts der Empfindung gethan haben, und eine solche scheint nicht nachweisbar zu sein. Daher scheint es, wenn man an der Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins festhält, nahegelegt zu sein, an einen apriorischen Ursprung desselben zu denken.

Für die empirische Ursprünglichkeit ist dagegen anzuführen: Empfindung und Raumbewusstsein treten immer zugleich, nicht nacheinander, als Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins auf. Wird aber die apriorische Ursprünglichkeit behauptet und die Empfindung zur veranlassenden Bedingung des thatsächlichen Raumbewusstseins gemacht, so lässt sich der Gedanke nicht abweisen, dass Empfindung, wenn auch nur unendlich kurze Zeit lang, ohne das Raumbewusstsein da sei, und dieses darauf erst eintrete. Die apriorische Ursprünglichkeit erscheint also doch nur als eine scheinbare, und diejenigen, welche ihr huldigen, sind in Wahrheit Parteigänger jener Ansicht, welche die Empfindung als die einzige ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins ansehen. Ueber diese Ansicht werden wir im nächsten § handeln; hier sei nur jene angedeutete Schwierigkeit, welche Viele zu der apriorischen Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins bekehrt, erörtert, dass nemlich kein besonderer physiologischer Vorgang als bedingende Voraussetzung des Raumbewusstseins überhaupt vorliege. Wir meinen, auch wenn dieses der Fall ist, so ergiebt sich daraus noch nicht die Nothwendigkeit, die empirische Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins aufzugeben, deren unlösbares Zusammen- und Zugleichsein mit der Empfindung als Bewusstseinsbestimmtheit es ja sogar von vornherein wahrscheinlich macht, dass nicht zwei besondere physiologische Vorgänge die Bedingung für Empfindung und für Raumbewusstsein seien, sondern dass vielmehr ein und derselbe physiologische Vorgang beide bedinge.

Einen Fingerzeig, wie diese unsere Auffassung auszuführen sei, giebt der Umstand, dass das Raumbewusstsein, welches mit der Gesichtempfindung, sowie das, welches mit der Haut-, der Muskel-, der Gehör-, der Geruch-, der Geschmackempfindung zusammen Eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit bildet, für sich betrachtet ein und dasselbe, nicht aber verschiedenes Raumbewusstsein ist, während diese Bewusstseinsbestimmtheiten allerdings in Ansehung

der Empfindung verschiedene sind. Dies lässt uns annehmen, dass die besonderen Gehirnzustände und die sie bedingenden Nervenerregungen, soweit sie alle gattungsmässig gleich als Nervenerregung und Gehirnzustand auftreten, die selbige Bedingung des selbigen Raumbewusstseins, soweit sie aber in ihrer unterschiedenen Besonderheit als die mannigfaltigen Nervenerregungen und Gehirnzustände auftreten, die verschiedene Bedingung der verschiedenen Empfindungen jener Bewusstseinsbestimmtheiten ausmachen. Auf diese Weise ist die eben angedeutete Schwierigkeit überwunden, indem Empfindung und Raumbewusstsein überhaupt in jedem einzelnen Falle nun auf ein und denselben physiologischen Vorgang gegründet sein können.

Auf das selbige Gattungsmässige der physiologischen Bedingungen lässt sich auch die psychologische Thatsache zurückführen, dass, bei gleichzeitig wirkenden verschiedenen physiologischen Bedingungen, die gewirkten Empfindungen mit nur einem Raumbewusstsein überhaupt zusammen Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins sind, seien die Empfindungen nun etwa gleichen, seien sie auch verschiedenen Kreises. Mehrere zugleich auftretende Farbenempfindungen haben wir zusammen mit Einem Raumbewusstsein, aber ebenfalls auch Gesicht- und Druckempfindung u. s. w. mit Einem Raumbewusstsein. Dabei ist der eigenthümliche Umstand zu beachten, dass im ersteren Fall das Raumbewusstsein immer als bestimmtes erscheint, während es in dem letzteren Falle nicht etwa bestimmtes sein muss, sondern der Fall wohl denkbar ist, welcher Empfindungen verschiedener Kreise, z. B. Gesicht-, Druck- und Spannungsempfindung zusammen mit Einem noch ganz unbestimmten Raumbewusstsein böte (siehe dazu § 29).

Wir finden keine Veranlassung, zu einer apriori-Theorie des Raumbewusstseins unsere Zuflucht zu nehmen und von unserer Meinung der empirischen Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins abzulassen. Nur in einem Falle würden wir gezwungen sein, diese Auffassung aufzugeben, wenn nemlich diejenigen Recht hätten, welche erklären, dass z. B. Tonempfindung ohne alles Raumbewusstsein Bestimmtheit der Seele sein könnte. Wäre dem so, so würde unsere Ansicht, die das Raumbewusstsein überhaupt an Nervenerregung und folgenden Gehirnzustand überhaupt, daher auch an den der Gehörempfindung vorhergehenden physiologischen Vorgang geknüpft behauptet, zu verwerfen sein. Wir sind aber überzeugt,

dass auf alle Fälle doch jeder, welcher im Stande ist, sich einen Bewusstseinsaugenblick, der, soweit es sich um Empfindung handelt, nur durch eine Tonempfindung gekennzeichnet sei, vorzustellen, sich nicht bloss einen Ton, sondern zugleich, es sei mir das Wort gestattet, einen „grenzenlosen“ d. i. unbestimmten „Gehörraum“ vorstellt. Im Uebrigen werden wir mit anderen Gründen für unsere Meinung, dass jegliche Empfindung nur mit Raumbewusstsein zusammen ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sein könne, bei Gelegenheit der „Lokalisation der Empfindungen“ hervortreten. Es sei aber hier schon zur Erwägung gestellt, wie man, wenn in der That z. B. Tonempfindung ohne Raumbewusstsein ursprünglich gegeben wäre, die andere Thatsache, dass wir Töne „in den Raum verlegt“ doch ohne Frage auch haben, sich klar legen könne, wie es also zu fassen sei, dass „Unräumliches“, welches ursprünglich nicht als Bestimmtheit an Räumlichem da ist, „in den Raum verlegt“ sein könne.

Angesichts der psychologischen Thatsachen, die uns auf den Gedanken eines ursprünglichen gegenständlichen Bewusstseins ohne Raumbewusstsein garnicht kommen lassen, ist es in der That eine merkwürdige Erscheinung, dass man dennoch die empirische Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins nicht anerkennen zu dürfen meint. Eines Theils liegt dieser Erscheinung der Fehler zu Grunde, dass man nemlich das einfache Raumbewusstsein eben von dem „bestimmten“ Raumbewusstsein nicht unterscheidet. Wir geben gewiss zu, dass der Seele das Bewusstsein von den drei Dimensionen des Raumes, dem an Gestalt und Grösse verschiedenartigen besonderen Räumen, dem Orte des besonderen Räumlichen u. s. f. nicht ursprüngliches Raumbewusstsein sei, aber damit bleibt die Ansicht von der Ursprünglickheit des einfachen Raumbewusstseins doch zweifellos bestehen. Wenn man erklärt: „der Raum bedeutet ein Verhältniss“, so kann, wenn der Satz anders eine Wahrheit enthält, damit nicht das ursprüngliche Raumbewusstsein gemeint sein, sondern jenes „bestimmte“ Bewusstsein von besonderen Räumen im „Raum“; mit diesem aber haben wir es hier nicht zu thun. Diejenigen Psychologen, welche nur jenes „bestimmte“ meinen, wenn sie vom Raumbewusstsein schlechtweg handeln, übersehen eben das jenem zu Grunde liegende ursprüngliche Raumbewusstsein überhaupt und meinen sich nun um so mehr berechtigt, als ursprüngliche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit die Empfindungen allein annehmen zu dürfen.

Anderen Theils wird die Verwerfung der empirischen Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins hergeleitet aus Voraussetzungen, die an den Begriff der Seele als unräumlicher anknüpfen. Was die Seele, indem etwas auf sie einwirkt oder sie „afficirt“, an sich selber als Veränderung oder „Affection“ erfährt, könne, meint man, selber auch nur unräumlich sein und eben deshalb sei es ausgeschlossen, dass der „Raum“ durch solches „Afficiren“ dem Bewusstsein „gegeben“ werde, und daher könne solches ursprünglich Gegebenes nur dasjenige sein, was wir an dem Gegenständlichen des wahrnehmenden Bewusstseins mit Empfindung bezeichnen; dessen Farben-, Ton- u. s. w. Empfindungen allein seien als solche ja „unräumlich“ und zweifelsohne durch Einwirken oder „Afficiren“ dem Bewusstsein „gegeben“.

Was nun zunächst letztere Erwägung angeht, so mischt sich in ihr psychologische und erkenntnisstheoretische Betrachtung zu verhängnissvollem Ergebniss. Die Psychologie wird nur fragen, ob das „Raum Haben“ des wahrnehmenden Bewusstseins d. i. das Raumbewusstsein der wahrnehmenden Seele auch, wie das „Farbe, Ton u. s. w. Haben“ desselben Bewusstseins d. i. die Farben-, Ton- u. s. w. Empfindung der Seele, unmittelbar bedingt sei durch die Vorgänge des Nervensystems, daher mit der Empfindung zugleich auftrete und mit ihr zusammen das ursprüngliche Gegenständliche des Bewusstseins ausmache oder nicht. An der Thatsache des „Raum Habens“ seitens der Seele wird ja Niemand rütteln können, das Raumbewusstsein ist thatsächliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins. Wenn nun sonst nichts im Wege steht, so ist nicht ersichtlich, wie das Unräumlichsein der Seele vom psychologischen Gesichtspunkte aus je ein Bedenken, ihr „Raum Haben“ als eine ursprüngliche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit zu fassen, erwecken könnte.

Meint man aber, das Unräumlichsein des Bewusstseins stehe dem „Raum Haben“ desselben entgegen, so muss man folgerichtig zu der Behauptung kommen, dass die Seele unter keinen Umständen und Voraussetzungen „Raum haben“, also Raumbewusstsein überhaupt der Seele nicht eigen sein könne. Weil aber die Thatsächlichkeit des Raumbewusstseins unbezweifelt bleiben muss, so hilft man sich, um jener Behauptung zu entgehen, mit eigenthümlichen erkenntnisstheoretischen Ausführungen, in welchen die zu „afficirende“ Seele dem afficirenden Dingwirklichen, wie ein Ding dem an-

deren, gegenüberstehend gedacht wird, als „unräumliches“ Ding dem Dingwirklichen. Was solches unräumliche, „punktuelle“ Seelending durch Affection seitens des „ausser ihm“ bestehenden Dingwirklichen nun etwa „erfährt“, d. h. was „in ihm“ auftritt, kann selber wiederum nur unräumlich sein. Das afficirte unräumliche Seelending kann „in sich“ nicht „Raum haben“: dies erscheint ganz selbstverständlich;[1]) da es aber doch eine „Affection“ erleidet, „in ihm“ also eine neue Bestimmtheit auftreten muss, so meint man als eine solche die „Empfindung“ sehr wohl ansehen zu können, weil sie selber ja „unräumlich“ sei; Empfindung gilt demnach als das durch ein die Seele „Afficirendes“ „in der Seele“ Gegebenes.

Was aber versteht man hier unter „Empfindung“? Nach dieser psychologischen Erkenntnisstheorie sind es die Farben, Töne u. s. f., welche wir thatsächlich nur als die sogenannten „Qualitäten“ der von uns gewussten Dinge, die nach ihrer Meinung von der „unräumlichen Seele“ völlig geschiedenes Wirkliches sind, gegeben haben.

Wie aber erklärt es sich denn, dass das, was als ursprünglich Gegebenes „in der Seele“ gewesen sein soll, sich thatsächlich doch, wenn wir diese Farben-, Ton- u. s. w. Empfindungen betrachten, „ausser der Seele“, wie Jene sagen, d. h. als Qualitäten von räumlichen Dingen biete? Diese Frage suchen sie durch die „Projectionstheorie“ zu lösen: die Seele projicire die durch Afficiren ursprünglich „in ihr“ auftretenden „unräumlichen“ Farben-, Ton- u. s. w. Empfindungen „nach Aussen“, und dadurch seien sie dann „im Raum“ uns gegeben, wie sie thatsächlich allerdings sich bieten.

Eine solche Leistung, darauf hat Kant mit Recht aufmerksam gemacht, ist der Seele aber doch nur beizulegen, wenn ihr ein Raumbewusstsein eigen ist, sie also „Raum“ schon irgendwie „hat“;

---

1) „Unräumliches Ding“ ist freilich ein Widerspruch in sich, wir wissen aber auch, dass die Vertreter dieses Wortes mit der „Unräumlichheit“ nicht völlig Ernst machen, sondern beim „punktuell Räumlichen“ stehen bleiben, so dass sie von einem „in der Seele sein“ in dem Sinne sprechen, dass das „in der Seele“ Befindliche nicht auch zugleich in einer nicht seelischen Dingwirklichkeit „sich befinden“ könne, gleichwie das, was „in einem Dinge“ als sein Theilstück sich befindet, nicht auch zugleich noch „in einem anderen Dinge“ sich befinden kann (s. S. 83); die „Unräumlichkeit“ betonen sie nur, wenn es die Frage gilt, wie das thatsächliche „Raum haben“ zu fassen sei, da es ihnen dann „selbstverständlich“ ist, dass „Raum“ nicht „in der unräumlichen Seele“ ich befinden könne.

wir müssten daher annehmen, dass ein, wenn auch ganz unbestimmtes, Raumbewusstsein der Seele eigen sei, und dass es, wenn nicht durch Affection dieses „Raum haben“ soll „gegeben“ werden können, es „apriorisch“ der Seele gegeben sei. Wir werden indess im nächsten § sehen, dass die „Empiristen“ des Raumbewusstseins das Auftreten desselben aus den ursprünglich gegebenen Empfindungen meinen erklären zu können.

Aber Aprioristen und Empiristen sind auf Grund ihrer zu Grunde gelegten psychologischen Erkenntnisstheorie, welche ja die Seele als ein „unräumliches“ Ding schlechthin dem gegebenen Dingwirklichen gegenüber, als ein besonderes Etwas völlig von diesem geschieden, bestehen lässt, darin einig, dass das durch „Affection“ Gegebene, d. h. das empirisch Ursprüngliche des wahrnehmenden Bewusstseins nur die Empfindungen „in der Seele“ seien. Da Beide jedoch erklären, dass dieselben, ursprünglich „in der Seele“ als deren Bestimmtheit gegebenen, Empfindungen, sei es durch „Projection“ oder (was im Grunde, nur mit anderem Worte, dasselbe sagt) durch „Localisation“, als Qualitäten des uns gegebenen räumlichen Dingwirklichen da sind, so müssen sie, wie auch wir es thun, Farbenempfindung und Farbe als ein und dasselbe ausgeben, das da Farbe heisst, insofern es als Qualität des Dinges, und Farbenempfindung, insofern es als Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins betrachtet wird.

Uns, die wir mit der Seele als unräumlichem Concreten völlig Ernst machen, da wir sie als Bewusstsein begreifen und eben desshalb ein „ausser einander sein“ von Seele und Ding als nothwendiges Kennzeichen beider Concreten nicht anerkennen, sondern vielmehr „das als Gegenständliches zur Seele Gehören“ für das Dingliche als möglich erklären: uns fällt es nicht schwer, Farbe und Farbenempfindung für ein und dasselbe Gegebene zu halten. Wer dagegen Seele und Ding für völlig geschiedenes Concretes ansieht, kann unmöglich Farbenempfindung und Farbe für ein und dasselbe ausgeben, weil ihm nichts von den Stücken, die zur Seele gehören, zugleich auch dem Dinge angehören kann. Damit geht aber die erkenntnisstheoretisch angehauchte Projections- und Localisationstheorie thatsächlich in die Brüche, und als Psychologen hätten sich unsre Gegner nur mit ihrer „Farbenempfindung“ zu beschäftigen. Diese Beschränkung legen aber grade sie sich nicht auf, sondern in ihrer Empfindungslehre spielt die Dingqualität, Farbe,

Ton u. s. f., eine hervorragende Rolle; alle ihre „psychologischen" Untersuchungen über „Qualität und Intensität der Empfindung" sind ja in der That „physiologische" Untersuchungen über „Qualität und Intensität des Dinglichen Farbe, Ton u. s. f." Denn, wenn sie, wie sie als Psychologen es doch müssten, nur die „Empfindung" nach ihrer Auffassung betrachteten, so würden sie garnicht von Qualitäten und Intensitäten derselben handeln können, weil Qualität und Intensität nur die Dingqualität, ein nach ihnen „ausser der Seele" Befindliches, aufweist. Wollen sie folgerichtig von der „Empfindung" ihres Stils handeln, so bleibt ihnen nichts Anderes als die kurze Erklärung, dass „Empfindung" die durch „Affection" ursprünglich gegebene Bestimmtheit der Seele sei: damit wäre das ganze „Empfindung" in ihrer Psychologie erledigt.

Beschränken sie sich als Psychologen aber hierauf nicht, sondern nehmen sie in ihre „Empfindung" die Unterschiede der Dingqualitäten hinein und handeln von Farben-, Ton- u. s. w. Empfindungen, so müssen sie, um diese Unterscheidung für ihre Auffassung gerecht zu machen, folgerichtig, da wir Farbe, Ton u. s. w. nur als Dingqualität kennen, erklären, die Seele, sofern sie Farben-, Ton- u. s. w. Empfindungen „in sich habe", sei eben ein farbiges, tönendes „unräumliches" Ding. Freilich werden sie Letzteres nicht zugeben und vielmehr darauf hinweisen, dass sie ja stets betont hatten, Farbe und Farbenempfindung sei nicht ein und dasselbe Gegebenes, und Farbe u. s. w. sei allein Qualität des Dingwirklichen, könne daher niemals „in der Seele" sein, wie auch „Raum" allein Bestimmtheit des Dingwirklichen und daher niemals „in der Seele" sei. Beharren sie nun trotzdem dabei, dass die Empfindung der Seele als solche mancherlei Art sei, Farben-, Ton- u. s. w. Empfindung, so wollen wir das nicht bestreiten, bemerken indess, dass die Thatsache des „in der Seelesein" dann aber nicht begründet werden könne aus der „Unräumlichkeit" der Dingqualität Farbe, Ton u. s. w. als solcher. Diese Begründung liegt jedoch in der That vor, wenn sie behaupten, „Raum haben" sei der unräumlichen Seele unmöglich, jedoch das „Unräumliche", Farben-, Ton- u. s. w. Empfindung, könne „in der Seele" auftreten.

Giebt man das Schielen nach der Dingqualität Farbe u. s. w. völlig auf und beschränkt man sich ganz auf das „Empfindungsein", so wird Farben-, Ton- u. s. w. Empfindung nicht desshalb, weil Farbe, Ton „unräumliche" Dingqualität sind, unräumlich genannt,

sondern weil sie Bestimmtheit des unräumlichen Bewusstseins ist; denn nicht um das Wirkliche als Farbe, Ton u. s. w. handelt es sich ja, sondern um das Wirkliche als ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit „Empfindung".

Was ist aber Raumbewusstsein anders als Bewusstseinsbestimmtheit; was ist „Raum haben" für das Bewusstsein anders als Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, gleichwie auch Farben-, Ton- u. s. w. Bewusstsein, d. h. „Farbe, Ton u. s. w. haben" solche Bestimmtheit ist! Ein Anderes doch ist es, vom Dinge sagen, es „habe" Raum, es „habe" Farbe, ein Anderes, vom Bewusstsein sagen, es „habe" Raum und Farbe; als Dingbestimmtheit sagt Raum und Farbe, dass das Ding räumlich und farbig sei, als Bewusstseinsbestimmtheit sagt „Raum" und „Farbe", dass Räumliches und Farbiges Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins oder Gegenständliches der Seele sei, nicht aber, dass die Seele räumlich und farbig sei.

Das thatsächliche Raumbewusstsein lässt also die Unräumlichkeit der Seele unbezweifelt bestehen, und darin, dass das Gegenständliche „Raum" ist, liegt kein Hinderniss, dass die „unräumliche" Seele es habe, wie andrerseits darin, dass das Gegenständliche „Farbe" „unräumlich" ist, kein Vorzug liegt, um Bestimmtheit des „unräumlichen" Bewusstseins zu sein. Somit steht auch von dieser Seite nichts im Wege, dass das Raumbewusstsein als ebenso empirisch Ursprüngliches des gegenständlichen Bewusstseins angesehen werde, wie die Empfindung.

Wer indess das Raumbewusstsein als „Affection" nicht anerkennen will, weil nach ihm damit „Raum in der unräumlichen Seele" angenommen werden müsste, der muss gleicherweise die Farben-, Ton- u. s. w. Empfindung auch als „Affection" verwerfen; das wird vielfach deshalb nicht eingesehen, weil man Raumbewusstsein und z. B. Farbenempfindung mit zweierlei Maasse misst; bei jenem betont man „Raum", bei dieser „Empfindung", so dass man nun meint behaupten zu dürfen, dass Raumbewusstsein als „Affection" doch nicht in der unräumlichen Seele auftreten könne, während die Farbenempfindung als solche Affection möglich sei. Messen wir jedoch mit gleichem Maasse, so kann, wenn mit Recht das Raumbewusstsein als empirisch Ursprüngliches der Seele verneint würde, dieses Schicksal dann auch dem Farbenbewusstsein nicht erspart bleiben; denn Farbe verlangt Raum zu ihrem Bestehen;

auch in der unräumlichen Seele könnte sie allein garnicht auftreten. Fasst man aber Farben- und Raumbewusstsein in gleichem Sinne, nemlich als gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, so ist das eine wie das andere als empirisch ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit widerspruchslos denkbar.

Widersprüche kommen nur herein durch die Fassung der Seele als eines „unräumlichen“ Dinges, das selber eben ein Widerspruch ist. Dieser Fassung ist es auch zu danken, dass man von vornherein eine nähere Beziehung zu entdecken meinte zwischen der „unräumlichen“ Seele und der „unräumlichen“ Dingqualität, der man ja um dieser ihrer Unräumlichkeit willen ein „empirisch ursprüngliches Empfindungsein in der Seele“ zusprechen zu können meinte. Eine kurze Ueberlegung hätte doch zeigen müssen, dass die Uebereinstimmung in der verneinenden Bezeichnung „unräumlich“ noch keineswegs berechtigt, eine nähere Beziehung zwischen beiden anzunehmen gegenüber dem „Räumlichen“; sowohl die erkenntnisstheoretische wie die psychologische Betrachtung sprechen ja dagegen: als Wirkliches überhaupt kann die „unräumliche“ Seele nicht „im Raum“ gegeben sein, die „unräumliche“ Dingqualität aber muss „im Raum“ gegeben sein; die „nähere Beziehung“ besteht hier also in Wahrheit zwischen Raum und dem „unräumlichen“ Qualitativen. Andrerseits steht als Bewusstsein die Seele in gleich naher Beziehung zum „Raum“ wie zur „Dingqualität“, da beide seine gegenständliche Bestimmtheit sind. Wie wenig Grund aber vorhanden ist, Seele und Dingqualität einander näher zu stellen, geht endlich auch aus der Thatsache hervor, dass die unräumliche Seele (eben weil sie Bewusstsein und nicht „punktuelles Ding“ ist) Raum haben, die unräumliche Dingqualität aber in keine Wege Raum haben kann.

§ 29.
Das bestimmte Raumbewusstsein.

Ohne empirisch ursprüngliches Raumbewusstsein, das mit der Empfindung überhaupt die ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, die Wahrnehmung, ausmacht, ist es unmöglich zu verstehen, dass mehrere zugleich gegebene Empfindungen „im Raume geordnet“ auftreten. Alle Versuche, das Raumbewusstsein auf Grund von Empfindungen erst folgend zu denken, müssen

misslingen. Dagegen lässt sich eine Entwicklung der Seele in Ansehung des Raumbewusstseins nicht leugnen und ebenfalls nicht, dass bei dieser auch die gegebenen Empfindungen von Bedeutung sind. Auf Grund des ursprünglichen und unbestimmten Raumbewusstseins kommt die Seele zunächst zu dem einfach bestimmten Raumbewusstsein des Aussereinander mit Hilfe gleichzeitig gegebener Empfindungen gleichen Kreises, und auf Grund wiederum dieses einfach bestimmten zum voll bestimmten Raumbewusstsein des „Dreidimensionalen", welches eben Aussereinander und Richtungsbewusstsein aufweist, mit Hilfe des Bewegungsehens oder des ursprünglichen Bewegungsbewusstseins.

Bevor wir auf die Versuche, das Raumbewusstsein als aus Empfindungen entstanden nachzuweisen, eintreten, sei noch einmal jener Ansicht gedacht, welche mit uns zwar Raumbewusstsein schon eine ursprüngliche Bestimmtheit sein lässt, dasselbe aber nicht für ein empirisches, sondern apriorisches ausgiebt. Wir bemerkten schon, dass die behauptete Ursprünglichkeit des „apriorischen" Raumbewusstseins im Grunde dadurch aufgehoben wird, wenn man zur nothwendigen Voraussetzung desselben das vorhergehende Auftreten von Empfindungen mache, weil dann diese Empfindungen doch allein nur ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins genannt werden dürfen. Das Kennzeichnende jener Ansicht aber ist auch nicht die psychologische Ursprünglichkeit, sondern nur die Behauptung vom „Ursprung" des Raumbewusstseins aus dem Bewusstsein allein, also ohne dass physiologische Vorgänge als die unmittelbare Bedingung desselben mit anerkannt werden. Diese Ansicht zeigt sich derjenigen recht verwandt, welche das Raumbewusstsein aus Empfindungen allein entstanden denkt, verwandt nemlich darin, dass beide dem Raumbewusstsein einen rein seelischen Ursprung beilegen.

Nehmen wir nun auch einmal an, dass die Empfindungen, obzwar sie von Beiden als eine Bedingung für das Auftreten des Raumbewusstseins gedacht werden, doch als Bestimmtheit dieses Bewusstseins nicht früher da wären, denn das Raumbewusstsein selber, so erwächst immer noch die Schwierigkeit, es zu fassen, dass die Empfindungen „im Raum geordnet" auftreten. Will der Apriorist nicht

zu der Meinung, welche das Raumbewusstsein erst aus gegebenen Empfindungen entstehen lässt, sich bekehren, will er nicht die Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins überhaupt aufgeben, so muss er letzteres einerseits und die Empfindungen andrerseits, wenn auch zu gleicher Zeit, so doch zunächst jedes als gesonderte Bestimmtheit „getrennt“ von einander, gegeben denken, und dann erst das Vereinigtwerden beider folgen lassen Die Schwierigkeit, welche aber hierbei aufstösst, ist eine doppelte, einmal, wie das getrennte Gegebensein der beiden und dann, wie das zu Einer Bestimmtheit Vereinigtwerden der beiden zu denken sei. Das erstere können wir nicht fassen, aber das zweite ebensowenig, denn die „Empfindungen“ sind nicht Concretes, wie die Sterne, dass sie, wie diese nach der Volksmeinung in das Himmelsgewölbe eingesetzt worden sind, in den Raum „eingefügt“ werden könnten; Empfindungen sind nicht etwa seelische „Atomconcrete“, sondern Bestimmtheit des Augenblicksbewusstseins oder abstracten Augenblicksindividuums „Bewusstsein“.

Auf diese Schwierigkeiten, die unüberwindlich sind, trifft unsere Auffassung vom Raumbewusstsein als einem empirisch ursprünglichen, welches mit der gleichfalls empirisch ursprünglichen Empfindung die ursprüngliche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit bildet, garnicht, und für uns ist die Frage, wie es komme, dass Empfindung und Raumbewusstsein eine ursprüngliche Einheit bilden, daraus klar, dass beide durch Einen physiologischen Vorgang und Ein Bewusstsein bedingt sind.

Diejenigen Psychologen nun, welche einerseits die ursprüngliche Einheit von Empfindung und Raumbewusstsein bestreiten und andrerseits der Empfindung allein als Bewusstseinsbestimmtheit Ursprünglichkeit zuerkennen wollen, die „Empiristen“ des Raumbewusstseins, haben die Aufgabe, das Auftreten des Raumbewusstseins überhaupt auf Grund der angeblich zunächst allein gegebenen Empfindungen begreiflich zu machen. Wir finden zweierlei Erklärungsversuche.

I. Herbart meint, Raumbewusstsein entstehe, wenn das Bewusstsein eine Zeitreihe einzelner gleichartiger Empfindungen durchlaufen und diese in der Vorstellung rückwärts wiederum durchlaufen habe, so dass auf die Reihe abcdef die Reihe fedcba folgte und die einzelnen Empfindungen beider Reihen die selbigen waren. Der Apriorist Lotze hat darauf hingewiesen, dass die selbige Reihe von Tönen vorwärts und dann rückwärts durchlaufen werden könne, ohne dass Raumbewusstsein entstände. Sicherlich kann aus einer

solchen Doppelfolge von Empfindungen nicht Raumbewusstsein hervorgehen; aber wir gehen noch weiter und behaupten, dass die Selbigkeit der Empfindungsreihe, auf der doch nach Herbart erst das Raumbewusstsein sich aufbauen soll, nur festzustellen ist unter Voraussetzung des Raumbewusstseins selbst. Die beiden „Reihen" der Töne als die Einheiten „Reihe" hat das Bewusstsein nur, indem es sich die als Empfindungen nacheinander gegebenen Töne zu gleicher Zeit vorstellt, und um dies nur zu können, ist schon Raumbewusstsein nöthig. Dieses macht erst das „Reihenbild" abcdef möglich, und der Beweis, dass die Möglichkeit solchen „Raumbildes" nicht erst vorliegt, wenn wir die Tonreihe auch rückwärts durchlaufen werden, liegt in der Thatsache, dass wir dasselbe auch ohne den Rückwärtslauf schon haben können. Herbart scheint sogar selber auch dies Raumbewusstsein „Reihenbild" vorauszusetzen, wenn er meint, durch jenes Umkehren geschehe es, „dass jede Empfindung allen ihre Plätze anweist, indem sie sich neben und zwischen einander lagern müssen". Dieses „müssen" sagt eben nichts Anderes als, dass das Raumbewusstsein die nothwendige Voraussetzung für ein gleichzeitiges Gegebensein von Empfindungen gleichen Kreises ist. Denn es hiesse die Sache auf den Kopf stellen, wenn aus dem gleichzeitigen Gegebensein solcher Empfindungen das Raumbewusstsein überhaupt begründet würde, und wir belegen dies gerade durch den Hinweis auf die Tonempfindungen, deren blosse Folge als solche natürlich kein Raumbewusstsein mit sich führt; wollen wir sie aber als Einheit vorstellen, so müssen wir die einzelnen Tonempfindungen dieser Einheit (Reihe) „im Raum", „nebeneinander", vorstellen, um sie eben als ein Reihenbild d. h. um die ursprünglich auf einander folgenden Tonempfindungen gleichzeitig haben zu können. Lotze traf daher mit seiner Entgegnung nicht eigentlich das, was Herbart meinte; dieser hatte Recht, wenn er sagte, dass jede als feste Reihe (Reihenbild) gehabte Folge von Empfindungen (und auch die Tonempfindungen gehören hierzu) ein Raumbewusstsein zeige; er ging nur darin fehl, dass er das, was die nothwendige Voraussetzung für das Gegebensein solchen Reihenbildes ist, das Raumbewusstsein, für eine Folgeerscheinung desselben hielt.

II. Verwickelter ist ein zweiter Versuch, der unter Anderen von Alexander Bain unternommen ist, um das Raumbewusstsein zu erklären. Bain hält dafür, dass das Raumbewusstsein sich herleite

aus einem Zusammen von „Bewegungsempfindung und Berührungs- und Gesichtempfindung"; als grundlegend erscheinen ihm die ersteren für das Raumbewusstsein[1]). Bain nennt die Meinung, dass Raumbewusstsein eine empirisch ursprüngliche Bestimmtheit sei, eine „ganz willkürliche"; wäre er nicht in das Dogma von der Empfindung als dem allein Ursprünglichen des gegenständlichen Bewusstseins ganz verstrickt, so würde er vielleicht auf die Gründe gestossen sein, welche in den seelischen Thatsachen liegen und für die Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins sprechen. Seine eigene Ansicht allerdings ist eben nicht „willkürlich", sondern die einfache Folge jenes Empfindungsdogma's, aber eben desswegen auch, wie dieses selbst, ein Irrthum.

Schliessen wir bei dem von Bain „Bewegungs-,[2]) Berührungs- und Gesichtempfindung" genannten Seelischen sorgfältig alles Raumbewusstsein, das man gar leicht, ohne sich dessen klar zu sein, mitdenkt, aus, so ist schlechterdings nicht zu fassen, wie auf Grund dieser Empfindungen und durch sie allein Raumbewusstsein entstehen solle. Setzen wir den Fall, es gäbe Bewusstsein, dessen gegenständliche Bestimmtheit einzig und allein Empfindung wäre, so würden wir verstehen können, dass dasselbe verschiedene Empfindungen gleichen oder verschiedenen Kreises in der „Succession" hätte, ja etwa auch verstehen können, dass es verschiedene Empfindungen verschiedenen Kreises in der „Coexistenz" aufwiese; aber es wäre unbegreiflich, wie die „Succession" von Empfindungen überhaupt und wie die „Coexistenz" von Empfindungen verschiedenen Kreises Raumbewusstsein sollte hervorrufen können. Wird der Vorschlag gemacht, Raumbewusstsein, wenn es durch „Kombination" mehrerer Empfindungen verschiedenen Kreises entstanden sein sollte, „durch eine Umwandlung, eine psychische Synthese, derselben entstanden zu denken in Analogie mit den chemischen Synthesen, durch welche zusammengesetzte Stoffe mit ganz anderen Eigenschaften entstehen als denen, welche die Elemente besitzen"[3]):

---

1) Bain, the senses and the intellect, 3. Aufl. S. 95, 182 und 371 ff.

2) Wir haben schon (S. 175 ff.) darauf hingewiesen, dass „Bewegungsempfindung", soll anders damit „Empfindung" gemeint sein, nur heissen kann: die durch Beweguug des Dinges „Leib" bedingte Empfindung der Seele, und mit „Bewegungsbewusstsein", das selbstverständlich Raumbewusstsein voraussetzt, nicht zu verwechseln ist.

3) Höffding a. a. O. 254.

so ist dieser Vorschlag schon nicht annehmbar, weil die „Analogie", auf die er sich stützt, keinen Grund hat. Denn in der „chemischen Synthese" zeigen die Elemente nun nicht mehr diejenigen „Eigenschaften", welche sie, für sich gegeben, haben, es ist eben ein anderer „Stoff" da, der andere „Eigenschaften", nicht neben jenen, sondern an deren Stelle, aufweist; in der angeblichen ähnlichen „psychischen Synthese" aber bieten sich deren „Elemente" (Gesicht-, Druck- und Spannungsempfindung) mit denselben „Eigenschaften", welche sie auch in ihrem Fürsichsein haben, und hier ist nicht eine andere „Eigenschaft" an Stelle jener gegeben, sondern zu denselben hinzugekommen, nemlich das Raumbewusstsein. Also das, worauf es allein hier ankommt, das neu Hinzukommen des Raumbewusstseins zu den angeblich schon vor ihm gegebenen und dann als solche mit ihm weiter bestehenden Empfindungen wird durch die herangezogene „Analogie" in nichts erhellt.

Wir sagten, dass sich unter der einmal zugestandenen Voraussetzung, Empfindungen seien als einzige Bestimmtheit von gegenständlichem Bewusstsein möglich, etwa noch denken liesse, es seien verschiedene Empfindungen verschiedenen Kreises in der „Coexistenz" gegeben; schlechthin unbegreiflich aber würde die „Coexistenz" verschiedener Empfindungen gleichen Kreises sein, ohne dass zugleich Raumbewusstsein gegeben wäre. Wenn aber Bain meint: „Raum ist Coexistenz", so können wir das, was, in psychologischer Uebersetzung ausgedrückt, heisst: „Raumbewusstsein ist Coexistenzbewusstsein", nicht zugeben, einmal desswegen nicht, weil auch Raumbewusstsein mit Einer Empfindung zusammen möglich ist, also das Gegebensein „coexistirender" Empfindungen nicht nothwendig erscheint für das Gegebensein von Raumbewusstsein; dann aber auch desswegen nicht, weil das Bewusstsein von „coexistirenden" Empfindungen gleichen Kreises nicht das Raumbewusstsein selber ist, es auch nicht etwa erst möglich macht, sondern weil umgekehrt das Raumbewusstsein diese „Coexistenz" nur möglich macht. Dem Satze Bain's stellen wir den anderen entgegen: „Ohne Raumbewusstsein ist keine Coexistenz von Empfindungen gleichen Kreises möglich", was wir dahin erläutern: wäre nicht mit der Empfindung überhaupt schon ursprüngliches Raumbewusstsein verknüpft, so würde gar keine Coexistenz von Empfindungen „im Raume" möglich sein, und ferner: bildete nicht Empfindung und Raum-

bewusstsein eine ursprüngliche Einheit als Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, so würde es nicht unmöglich erscheinen, „coexistirende“ Empfindungen gleichen Kreises auch anders als „im Raume“ d. h. als im Aussereinander (dieses Wort nicht „bildlich“, sondern durchaus im eigentlichen Sinne gefasst) zu haben.

Es ist nun eine bemerkenswerthe Thatsache, die allerdings einfach hinzunehmen und psychologisch nicht wieder weiter erklärbar ist, dass Empfindungen nicht eines jeglichen Kreises „coexistiren“, also aussereinander oder „im Raume“ gegeben sind. Wir kennen nicht zwei zugleich gegebene Geruchempfindungen, auch nicht zwei zugleich gegebene Geschmackempfindungen, und daher wird es verständlich, dass diese beiden Empfindungskreise für das bestimmte Raumbewusstsein, das wir bald betrachten werden, von keiner Bedeutung sind. Auch die Gehör- und die Muskelempfindungen sind von sehr geringer Bedeutung für dasselbe, was sich ebenfalls darauf zurückführen lässt, dass die verschiedenen Empfindungen weder des einen noch des anderen dieser Kreise in erster Linie „coexistiren“. Von den zwei noch übrigen Kreisen der Empfindungen, der Haut- und Gesichtempfindung, kommt aus demselben Grunde von den Hautempfindungen die Gruppe der Temperaturempfindungen kaum in Betracht, dagegen in beachtenswerther Weise die Gruppe der Druckempfindungen; in erster Linie aber stehen die Gesichtempfindungen, wesshalb auch im entwickelten Bewusstsein der „Raum“ schlechtweg als „Gesichtraum“ sich bietet.

Alle Empfindungen, welchen Kreises man wolle, können unter einander „Succession“ zeigen; aber nur diejenigen Kreise, deren Empfindungen „Coexistenz“ und „Succession“ zeigen, kommen für das bestimmte Raumbewusstsein in Betracht, und unter diesen besonders diejenigen, welche „stark sind“ in „Coexistiren“, unter letzteren in hervorragendem Maasse aber die Gesichtempfindungen. Jedoch auch diese sind weder allein noch im Zusammen mit Empfindungen anderer Kreise im Stande, Raumbewusstsein überhaupt erst hervorzurufen. Wenn Bain die „Bewegungs-, Berührungs- und Gesichtempfindungen“ zusammen das Raumbewusstsein schaffen lässt, so liegt darin nur das Wahrheitskorn, dass jene Empfindungen eine Bedingung dafür sein können, dass bestimmtes Raumbewusstsein gegeben ist, dass, mit anderen Worten, etwas „im Raum“, dass ein Aussereinander dem Bewusstsein Gegenständliches ist. Bain unterscheidet

aber nicht das ursprüngliche, unbestimmte, und das im entwickelten Seelenleben gegebene bestimmte Raumbewusstsein, oder vielmehr, er behandelt nur das letztere und übersieht, dass dieses schlechtweg unmöglich ist, wenn nicht ausser den Empfindungen auch schon das unbestimmte Raumbewusstsein zu Grunde liegt.

Unter den Psychologen, welche, der psychologischen Andeutung in Kants Erkenntnisstheorie folgend, zwischen unbestimmtem und bestimmtem Raumbewusstsein unterscheiden, sowie das erstere für ein ursprüngliches, das nicht erst auf Grund von Empfindungen und durch sie geschaffen werde und werden könne, halten, ist vor Anderen Hermann Lotze zu nennen[1]). Freilich hält er das ursprüngliche Raumbewusstsein, weil er unter jenem psychologisch-erkenntnisstheoretischen Irrthum leidet, dass die „unräumliche" Seele nicht durch das „Afficirtwerden" Raum haben könne, eben nicht für empirisch, sondern für apriorisch ursprüngliches, aber immerhin steht er in dem Sinne auf unserer Seite, dass ein „Geordnetsein von Empfindungen im Raum", das will sagen, ein bestimmtes Raumbewusstsein nicht aus gegebenen Empfindungen, sei es gleichen, sei es verschiedenen Kreises, allein zu begreifen sei, sondern Raumbewusstsein überhaupt d. i. unbestimmtes Raumbewusstsein gleichfalls voraussetze[2]).

Von dieser Voraussetzung aus hat Lotze einen berühmt gewordenen Versuch gemacht, das bestimmte Raumbewusstsein, in welchem die Seele Empfindungen „im Raume geordnet" hat, zu erklären, der Versuch heisst die Localisationstheorie. Wie kommt es, dass verschiedene Empfindungen gleichen Kreises an verschiedenen Orten dem Bewusstsein gegenständlich sind? Worin liegt die besondere Bedingung dieser „Localisation" der einzelnen Empfindung? Im Raumbewusstsein überhaupt kann diese Bedingung nicht gefunden werden, ebenso wenig in den nach Qualität und Intensität gegebenen Empfindungen. Worin aber denn? Lotze antwortet: in einer Besonderheit jeglicher dieser Empfindungen, die, weil sie die „Localisation" einer jeden in dem ursprünglich gegebenen Raumbewusstsein ermöglicht, das „Localzeichen" der einzelnen Empfindung zu nennen ist.

1) Lotze, Medicinische Psychologie.

2) Auch Wundt gesteht die Ursprünglichkeit des Raumes zu: „der Raum kann nicht aus unräumlichen Elementen psychologisch construirt werden" (Logik 2. Aufl. S. 514).

Vergebens bemühen wir uns, solches „Localzeichen", das eine dritte Bestimmtheit der Empfindung als solcher neben Qualität und Intensität sein soll, zu entdecken; Lotze hält seine Annahme für nothwendig, um das bestimmte Raumbewusstsein oder die „lokalisirte", „im Raum geordnete" Empfindung zu verstehen. Aber es ist immer ein misslicher Schluss von einem Gegebenen („die im Raum geordnete Empfindung") als angeblicher Wirkung auf ein unbegreifliches Unbekanntes, wie es dieses „Localzeichen" der Empfindung ist, zu „schliessen". Das „Localzeichen" bleibt als Bestimmtheit der Empfindung selber ein leeres Wort, und der einzige Sinn des Wortes ist der, dass die Empfindung selbst Bedingung für ihre „Localisation" im apriorischen Raumbewusstsein sei. Freilich will Lotze dieses Bedingungsein — und hierin hat er gewiss Recht — nicht an die Besonderheit der Qualität und Intensität der Empfindung geknüpft sein lassen; wenn er sich jedoch eben desshalb zur Behauptung einer dritten Bestimmtheit der einzelnen Empfindung versteigt, so können wir ihm schon aus dem Grunde nicht folgen, weil die Bewusstseinsbestimmtheit „Empfindung" dabei mit einem Zipfel ins „Unbewusste" eintaucht und wir eine „unbewusste" Bestimmung der Bewusstseinsbestimmtheit für widersinnig erklären müssen. Die Localzeichenhypothese ist eben durch Thatsächliches aus der Psychologie nicht zu stützen und macht sich unmöglich, weil sie auf „Unbewusstes" an der Bewusstseinsbestimmtheit „Empfindung" sich beruft.

Die auf die Localzeichenhypothese begründete Localisationstheorie konnte selber nur aufkommen, weil Lotze von der irrigen Meinung ausging, Raumbewusstsein überhaupt könne nicht empirisch Ursprüngliches sein, was die andere Meinung zur Folge hatte, dass Empfindung und Raumbewusstsein, das Empirische und das Apriorische der Seele, nicht in ursprünglicher Einheit als gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit gegeben sein könnten, sondern erst zu einer Einheit zusammenkommen müssten.

Dieses Zusammenkommen wird nun gedacht als ein Hineinstellen oder Hineinordnen der Empfindung in das Raumbewusstsein kraft ihres „Localzeichens". Es rächt sich darin die thatsächliche ursprüngliche Einheit von Empfindung und Raumbewusstsein, welche ohne Grund zerrissen worden war; was gegen die klare Thatsache gesündigt war, musste gesühnt werden durch die unfassbare Localzeichenhypothese. Sieht man diese nemlich

genauer an, so zeigt sich, dass sie das, was aus ihr erst folgen soll, zur Voraussetzung hat, nemlich die ursprüngliche Einheit von Raumbewusstsein und Empfindung. Denn aus dem Wesen der Empfindung als solcher ist, wir mögen diese drehen und wenden, wie wir wollen, schlechterdings nicht zu entnehmen, wie sie mit dem Raumbewusstsein zusammenkommen soll und wie mit ihrer Hülfe ein bestimmtes Raumbewusstsein oder ihr „im Raume Geordnetsein“ auftreten könne. Wie ein „Unräumliches“, das zunächst irgendwie für sich Bestimmtheit des Bewusstseins war, „in das Raumbewusstsein sich einordne“, mit dem Raumbewusstsein zu der uns so bekannten Einheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit verknüpft werde, „in dem Raumbewusstsein localisirt“ werde — das spottet einfach jeder Theorie, sobald man sich völlig frei hält von jeglicher Einschmuggelei verbotener Gedanken.

Der Lotze'sche Versuch einer Localisationstheorie hält sich nicht frei davon. Wir bemerkten früher, die Localisationstheorie sei eine verfeinerte Auflage der Projectionstheorie: beide nehmen für das „Projiciren“ oder „Localisiren“ der Empfindungen doch schon ein ursprüngliches Zusammen von Empfindung und Raumbewusstsein voraus, obgleich sie sich dessen nicht klar bewusst sind; denn damit etwas „projicirt“ oder „localisirt“ werde, muss es schon entweder selber Räumliches oder mit Raumbewusstsein doch zu einer gegenständlichen Einheit verknüpft dem Bewusstsein gegeben sein. Unräumliches, für sich als solches gegeben, kann garnicht „projicirt“, garnicht „localisirt“ werden, und wir dürfen es mit voller Sicherheit behaupten, dass die Anhänger sowohl der Projectionstheorie als auch der Localisationstheorie einen Sinn in ihre Behauptung nur hineinbringen, indem sie die erst zu projicirenden und zu localisirenden Empfindungen schon mit Raumbewusstsein verknüpft thatsächlich vorstellen — wir fügen hinzu, vorstellen müssen, weil dieses Verknüpftsein eben eine ursprüngliche Thatsache des gegenständlichen Bewusstseins ist.

Dass man sich der Thatsache dennoch verschlossen hat, mag sich allerdings zum guten Theil auf die Bezeichnung der Empfindung als „Unräumliches“ zurückführen, da mit diesem Worte zwei Begriffe sich verbinden, die aber nicht beide jedem, was „unräumlich“ zu nennen ist, zukommen. „Unräumlich“ heisst 1) das, was selber nicht Raum ist und 2) das, was nicht Raum ist und auch nicht mit Raum verknüpft jemals gegeben ist: man muss sich nun

vorsehen, nicht, wenn nur das erste gemeint sein kann, auch das zweite mitzudenken. Im ersten Sinne „unräumlich“ ist die Empfindung unzweifelhaft, im zweiten Sinne aber keineswegs, im Gegentheil als das Gegenständliche des Bewusstseins ist sie ursprünglich und stets verknüpft gegeben mit dem Raum. Grade dieses muss als das Kennzeichen des Gegenständlichen, welches wir Empfindung nennen, betont werden, dass sie, obzwar selber „Unräumliches“ (1), dennoch stets mit Raum verknüpft nur Bestimmtheit des Bewusstseins ist; eben um dieses Umstandes willen aber kann sie ja auch überhaupt nur „localisirt“ sein. Unräumlich im zweiten Sinne ist die Seele, ist ebenfalls z. B. das Gefühl, überhaupt Alles, was in seinem Gegebensein nicht in enger Verknüpfung mit Raum zusammen besteht. Alles dieses kann aber auch eben desshalb niemals „localisirt“ sein; niemals, wir heben dies als Beispiel hervor, um daran zugleich die Verschiedenheit von „Empfindung“ und „Gefühl“ psychologisch festzustellen, niemals ist ein Gefühl localisirt.[1])

Unsere Behauptung, dass nur dasjenige auch „localisirt“ sein könne, was ursprünglich mit Raumbewusstsein verknüpft Bestimmtheit der Seele sei, führt folgerichtig zu der anderen, dass nun das „Localisirende“ selber nicht das Unräumliche d. i. die einzelne Empfindung sein könne. Nichts erscheint uns einleuchtender, als dass das Unräumliche („nicht Raum“) die besondere Bedingung seiner eigenen „Localisation“ nicht sein könne. Ohne ein Anderes, welches „localisirt“ d. h., welches die besondere Bedingung der „Localisation der Empfindung“ ist, geht es unmöglich ab. Das Bewusstsein überhaupt aber, welches zwar die allgemeine Bedingung auch solcher „localisirten Empfindung“ als gegenständlicher Bestimmtheit zweifellos ist, kann nicht zugleich die nothwendig erforderliche besondere Bedingung für das Localisirtsein, in welchem sich die Empfindungen zeigen, sein; aus demselben Grunde kann das Raumbewusstsein

1) Vielleicht meint Mancher, dass die leiblich bedingten Gefühle diese unsre Behauptung doch Lügen strafen; sprechen wir doch davon, dass wir Schmerzen im Leibe, im Kopfe u. s. w. haben — Redeweisen, die, wie es scheint, eine „Localisation“ des Gefühls zur thatsächlichen Unterlage haben. Indessen was ist hier die Thatsache: nicht das Schmerzgefühl, sondern die mit ihm durch den selbigen physiologischen Vorgang bedingte und mit ihm zusammen dem Bewusstsein gegebene Empfindung (des Stechens, Brennens u. s. f.) ist allein „localisirt“, nicht das Schmerzgefühl, sondern die Schmerzempfindung „sitzt“ hier oder dort.

überhaupt, das mit jeder Empfindung in gleicher Weise verknüpft ist, dieses „Localisirende“, d. i. die besondere Bedingung des Localisirtseins der einzelnen Empfindung nicht sein. Was ist es denn? da wir am Bewusstsein selber die besondere Bedingung nicht finden können, so wird sie im „Unbewussten“ gesucht werden müssen, nicht freilich, wie es Lotze thut, in einer „unbewussten“ Bestimmung der Bewusstseinsbestimmtheit, sondern eben in dem allein als „Unbewusstes“ (1) Anzuerkennenden, nemlich dem Dingwirklichen, welches in unserem Falle physiologische Vorgänge des Leibes sein müssen. Welches aber sind nun diese insbesondere?

Da das bestimmte Raumbewusstsein der wahrnehmenden Seele die Einzelempfindungen je mit einem besonderen Raumbewusstsein (Ortsbewusstsein) verknüpft, d. h. die Einzelempfindung „localisirt“ zeigt, und da ferner Einzel-Empfindung und Raumbewusstsein überhaupt ihre innige Verknüpfung herleiten dürfen aus ihrer gemeinsamen physiologischen Bedingung, dem Einen physiologischen Vorgange (s. S. 210 f.), so können wir hoffen, in irgend welcher Besonderheit dieses bedingenden Vorganges die Bedingung zu finden für das besondere mit der Einzelempfindung verknüpfte Raumbewusstsein, wie wir ja auch in einer anderen Besonderheit desselben Vorganges schon die Bedingung für die besondere mit dem Raumbewusstsein verknüpfte Einzelempfindung erkannt haben.

Freilich diese Untersuchung anzustellen ist nicht Sache der Psychologie, sondern der Physiologie, die nur um so rascher zum Ziele kommen wird, je mehr sie sich bei dieser Angelegenheit von den so leicht hereinschiessenden psychologischen Begriffen frei hält. Sache der Physiologie ist es, die, das besondere Raumbewusstsein bedingende, Besonderheit des physiologischen Vorganges klar zu stellen; und kann sie in Folge unzureichender Mittel die fragliche Besonderheit an dem Endgliede desselben, dem Gehirnzustande, und ebenfalls die gesuchte Besonderheit an dem Mittelgliede, dem sensiblen Nerven, nicht herausstellen, obwohl dieselbe fraglos besteht, so muss sie sich damit begnügen, das Anfangsglied, das Sinnesorgan, zu untersuchen, das ihr in sicherer Weise zur Verfügung steht. Findet dann die Physiologie, die besondere Bedingung sei darin zu suchen, dass das Sinnesorgan gleichzeitig an verschiedenen, in bestimmter Lage zu einander gegebenen, Orten zugleich erregt ist, so zwar, dass jegliche Erregung auch die Bedingung einer Einzelempfindung ist, und findet sie ferner, dass als eine andere besondere Bedingung für

die Möglichkeit noch bestimmteren Raumbewusstseins, d. i. noch bestimmteren „Localisirtseins“ der Einzelempfindungen die Bewegung dieses Sinnesorgans sei, durch welche ein Nacheinander solcher mit dem Raumbewusstsein überhaupt verknüpften Empfindungen ermöglicht wird, so kann dieses der Psychologie dienlich sein, um Thatsachen des Seelenlebens, welche das bestimmte Raumbewusstsein der Seele betreffen, besser zu verstehen.

So wird es uns verständlicher, dass physiologische Vorgänge, welche niemals mehrere Empfindungen gleichzeitig hervorrufen, also die der Geruch- und Geschmackempfindung zu Grunde liegenden, auch nicht die besondere Bedingung eines bestimmten Raumbewusstseins in sich tragen, sondern nur zugleich Raumbewusstsein überhaupt mitbedingen. Gäbe es nur riechendes und schmeckendes Bewusstsein, so würde eine solche Seele niemals bestimmtes Raumbewusstsein haben, keine ihrer Geruch- und Geschmackempfindungen „localisirt“ haben; über das unbestimmte Raumbewusstsein käme sie nicht hinaus. Aber wenn wir doch Geruch- und Geschmackempfindung „localisirt“ haben, so ist dieses bestimmte Raumbewusstsein vermittelt durch mit ihnen zugleich gegebene und eng verknüpfte Druckempfindungen und der Vorstellung des Gesichtraumes (s. S. 243), in dem diese Druckempfindungen ihrerseits erst voll localisirt erscheinen.

So wird es uns ferner verständlicher, dass physiologische Vorgänge, welche die gleichzeitigen verschiedenen Druckempfindungen bedingen, für einfach bestimmtes Raumbewusstsein schon die besondere Bedingung sind, so dass wir eine Seele, welche nur durch das Hautorgan in ihrem ursprünglichen gegenständlichen Bewusstsein bedingt wäre, sehr wohl mit einem bestimmten Raumbewusstsein, mit irgendwie schon „localisirten“ Druckempfindungen denken können.

Endlich wird uns verständlicher, dass das Sehorgan, das Auge, mit seinen physiologischen Vorgängen in vorzüglicher Weise die besondere Bedingung bestimmten Raumbewusstseins oder „localisirter“ Gesichtempfindungen liefert, weil es, als auch bewegliches, nicht nur ein Zugleichsein mehrerer Gesichtempfindungen, sondern auch ein Nacheinander von solchen auf Grund des Zugleichseins bedingt.

Die Möglichkeit, dass Empfindungen eines Kreises das „Localisirtsein“ von Empfindungen eines anderen Kreises überhaupt erst vermitteln, ist aber immer an zwei Bedingungen geknüpft.

1) Die zu localisirende Empfindung muss ursprünglich verknüpft gegeben sein mit Raumbewusstsein überhaupt, und das will weiter sagen, dass alle solche Empfindungen, welchen Kreises sie seien, mit Einem und demselben Raumbewusstsein überhaupt d. i. einem und demselben unbestimmten Raumbewusstsein verknüpft nur Bewusstseinsbestimmtheit sein müssen. Wäre das Erstere nicht der Fall, so könnte von einem „Localisirtsein“ schlechtweg nicht die Rede sein, denn der Satz steht fest: was dem Bewusstsein als seine Bestimmtheit ursprünglich nicht mit Raumbewusstsein eng verknüpft gegeben ist, das kann ihm überhaupt auch niemals je mit bestimmtem Raumbewusstsein gegeben d. h. „an einem Ort im Raume“ Gegenständliches der Seele sein. Und wäre das Andere nicht der Fall, wäre das unbestimmte Raumbewusstsein nicht Ein und dasselbe, wann immer es, mit Empfindung verknüpft, Bewusstseinsbestimmtheit ist, so würde das „Localisirtsein“ der Empfindungen eines Kreises mittelst derjenigen eines anderen Kreises einfach undenkbar. Und wenn wir, im entwickelten Bewusstseinsstande mittelst des Gesichts das mit Empfindungen anderen Kreises verknüpfte Raumbewusstsein in noch bestimmterer Weise haben, als es in seiner blossen Verknüpfung mit den betreffenden Empfindungen, nemlich den Druckempfindungen und auch den Gehörempfindungen, schon gegeben ist, so geschieht dies nicht, indem diese Empfindungen in den „Gesichtsraum“, als in ein besonderes Raumbewusstsein, „verlegt“, „projicirt“ werden, sondern indem das mit ihnen verknüpfte Raumbewusstsein, das als Raumbewusstsein überhaupt das selbige mit dem „Gesichtsraum“ ist, nun noch bestimmter ist, die Empfindungen mittelst des Gesichtraumes noch „localisirter“ sind.

Von der Selbigkeit des Raumbewusstseins überhaupt, mit welcher Empfindung auch immer dasselbe verknüpft sein mag, sowie von dem ursprünglichen Verknüpftsein desselben mit Empfindung überhaupt, können wir kein Titelchen ablassen. Desshalb auch halten wir die Redeweisen von einem „Verlegen“ der Empfindungen „in den Raum“ und von einem Verlegen der Empfindungen anderen Kreises in den „Gesichtraum“, sowie die Redensart von dem „Gesicht- und dem Tastraum“ für gefährlich, weil die ersten zwei die irrige Meinung erwecken, als ob Empfindung eine selbstständig gegenüber dem Raumbewusstsein gegebene Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins wäre, die sogar irgendwie Concretes darstellte, so dass sie Veränderung erfahren könnte und eine Art

Reise hin zum Raumbewusstsein machte, um in dieses eingestellt oder eingeordnet zu werden. Thatsächlich ist jegliche Empfindung mit unbestimmtem Raumbewusstsein schon ursprünglich verknüpft, und die Seele kann nur selber eine Veränderung erleiden, indem sie diese Empfindung darauf mit bestimmtem Raumbewusstsein verknüpft d. h. „localisirt“ hat. Was aber die Redensart von den verschiedenen Räumen, dem Gesicht- und dem Tastraum u. s. f. betrifft, so ruft sie leicht der irrigen Meinung, als ob das ursprüngliche Raumbewusstsein in den verschiedenen Fällen selber ein verschiedenes wäre. Hätte diese Meinung Recht, dann würde es freilich unverständlich sein, wie in dem einen Raumbewusstsein schon „localisirte“ Empfindungen in dem anderen, dem Gesichtraum, noch „localisirter“ bestimmt sein könnten, und es bliebe nichts Anderes übrig, als zu der obigen, allerdings ebenfalls irrigen Meinung zu greifen, dass diese Empfindungen für sich in das Raumbewusstsein der „localisirten“ Empfindung des anderen Kreises hinübergebracht und ihm eingeordnet werden könnten. Wir dürfen aber weder ein ursprüngliches selbstständig von allem Raumbewusstsein Gegebensein der Empfindung noch auch die Möglichkeit zugeben, dass eine ursprüngliche mit Raumbewusstsein schon verknüpfte Empfindung von demselben losgelöst und freihändig in „anderen“ Raum hinübergeschafft werde.

2) Die Empfindungen eines Kreises können als irgendwie „localisirte“ nur dann das „Localisirtsein“ von solchen Empfindungen, die ohne Vermittlung nicht als „localisirte“ möglich sind (Geruch- und Geschmackempfindung), vermitteln, wenn sie zugleich mit diesen durch ein und dasselbe Organ bedingt sind. Eben desswegen sind nur die „localisirten“ Druckempfindungen die unmittelbaren Vermittler des „Localisirtseins“ der Geruch- und Geschmackempfindung, und wenn im entwickelten Bewusstsein Geruch- und Geschmackempfindung noch bestimmter „localisirt“ in der Gesichtraumvorstellung gegeben sind, so hat auch dieses die mit jener eng verknüpfte „localisirte“ Druckempfindung besonders vermittelt. Dass die „localisirte“ Druckempfindung sich besonders eignet, anderen „Empfindungen“, welche an das selbige Organ geknüpft sind, die Vermittlung für ihr „Localisirtsein“ im Gesichtraum zu bieten, lässt sich daraus verstehen, dass Druckempfindung auch von der Bewegung des Leibes, welche als gesehen die besondere Bedingung (s. S. 241 f.) für das voll bestimmte Raumbewusstsein, den „Gesichtraum“, ist,

bedingt wird, also mit dem Auftreten dieses Raumbewusstseins zugleich gegeben ist und desswegen dann auch in diesem voll bestimmten, dem „dreidimensionalen Raum" localisirt auftritt. So geschieht es denn, dass andere Empfindungen, die mit der Druckempfindung an das selbige Organ anknüpfen, vermittelst dieser ihre „volle Localisation im dreidimensionalen Gesichtraum" haben. Dies geht nicht nur auf die Geruch- und Geschmackempfindung; auch die ja freilich für sich schon irgendwie einfach „localisirten" Gehörempfindungen zeigen volles „Localisirtsein" nur in Verknüpfung mit im vorgestellten Gesichtraum „localisirten" Druckempfindungen, welche eben ihrerseits das volle Raumbewusstsein in Ansehung dieser Gehörempfindungen erst bestimmen: Töne erscheinen durchweg nur einfach „localisirt", aber ein Ton, dessen Luftwelle zugleich deutliche Druckempfindungen, die uns ohne Weiteres im Ohr des Gesichtraumes „localisirt" gegeben sind, hervorruft, erscheint ebenfalls „im Ohre localisirt".

Betrachten wir nun das mit Empfindung verknüpfte Raumbewusstsein, welches je nach der Empfindungsgruppe oder dem Zusammengegebensein verschiedener Empfindungsgruppen in verschiedener Art sich bietet, so können wir dreierlei Raumbewusstsein verzeichnen: 1) das unbestimmte Raumbewusstsein, wie es, mit Empfindung überhaupt ursprünglich verknüpft, Bestimmtheit des Seelenaugenblicks ist, der nicht verschiedene Empfindungen gleichen Kreises aufweist; 2) das einfach bestimmte Raumbewusstsein des Seelenaugenblicks, welcher verschiedene Empfindungen gleichen Kreises im blossen Aussereinander bietet; 3) das voll bestimmte Raumbewusstsein des Seelenaugenblicks, welcher Empfindungen im dreidimensionalen Raum aufweist.

Von diesen drei verschiedenen Arten des Raumbewusstseins, die sich auf einander aufbauen, ist die erste, wenn wir von der allgemeinen Bedingung, dem Bewusstsein überhaupt, absehen und nur auf die besondere Bedingung dieses Seelischen sehen, in ihrer Eigenart rein physiologisch bedingt, die zweite sowohl physiologisch als auch psychologisch, die dritte rein psychologisch bedingt: was wir nun näher entwickeln wollen.

Die erste Art des Raumbewusstseins, welche, wann immer nur Empfindung gegeben ist, und welche insonderheit zuerst nur allein da ist, wenn noch nicht mehrere Empfindungen gleichen Kreises

als Bestimmtheit des Seelenaugenblickes gegeben sind, ist nicht irgend welches bestimmte Raumbewusstsein; nur die Augenblicke des noch ganz unentwickelten Bewusstseins haben dieses ganz unbestimmte Raumbewusstsein, und daher gelingt es uns, wenn wir in entwickelterem Bewusstseinsstande uns dasselbe vorstellen wollen, nur annähernd, eine solche unbestimmte Raumvorstellung zu haben; am Besten gelingt es wohl, wenn man versucht, um mit Kant zu reden, „sich Raum zu denken, darin keine Gegenstände angetroffen werden",[1]) oder, was auf dasselbe hinauskommt, Raum mit einer einzigen Farbe, z. B. Grau, vorzustellen: in solchem „grenzenlosen und ununterschiedenen Raume" hätten wir etwa das Mittel, uns den Gedanken jenes ursprünglichen unbestimmten Raumbewusstseins zu verdeutlichen. Die besondere Bedingung dieses ursprünglichen Raumbewusstseins ist allein, wie wir schon erörtert haben, in dem physiologischen Vorgange des sensiblen Nervensystems und zwar genauer in dem, was all den verschiedenen Vorgängen desselben gemeinsame Bestimmtheit ist, zu suchen, weil dasselbe ja mit der Empfindung überhaupt verknüpft ist und daher auftritt, wann immer einer der vielfach verschiedenen, die verschiedenen Empfindungen besonders bedingenden, physiologischen Vorgäuge vorhergeht.

Auf Grund dieses Raumbewusstseins tritt das einfach bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander auf, das immer da ist, wenn wenigstens zwei verschiedene Empfindungen gleichen Kreises als Bestimmtheit des Seelenaugenblicks da sind, aber auch nur dann da sein kann, wenn diese auch gegeben sind. Dies ist die erste Entwicklung der Seele in Ansehung des Raumbewusstseins. Die Seele würde sich aber in dieser Beziehung gar nicht entwickeln und aus dem Stande des unentwickelten Raumbewusstseins garnicht herauskommen, wenn es ihr nicht möglich wäre, auch mehrere Empfindungen gleichen Kreises zugleich zu haben. Für die Möglichkeit dieses einfach bestimmten Raumbewusstseins kommen als physiologische Bedingung daher nur diejenigen Sinnesorgane in Betracht, deren Vorgänge auch gleichzeitige verschiedene Empfindungen gleichen Kreises ermöglichen, und solche gleichzeitige Empfindungen bieten nur die Kreise der Gesicht-, der Haut-, der Muskel- und der Gehörempfindung; gänzlich ausgeschlossen sind die Sinnesorgane des Geruchs und Geschmacks davon, die

1) Kritik d. reinen Vernunft § 2, 2.

physiologische Bedingung für einfach bestimmtes Raumbewusstsein zu sein.

Die Thatsache, dass die Seele mittelst der Geruch- und Geschmackorgane nicht (auch nur einfach) bestimmtes, sondern einzig und allein unbestimmtes Raumbewusstsein hat, dient zur Bestätigung von zweierlei: zum Ersten dafür, dass nicht die Empfindungen überhaupt es sein können, welche bestimmtes Raumbewusstsein bewirken, wie die Associationspsychologie meint, welche bekanntlich die erste Art des Raumbewusstseins überspringt und nur bestimmtes Raumbewusstsein zu kennen scheint und untersucht. Läge es im Wesen der Empfindung, dass irgend eine Mehrzahl derselben schon bestimmtes Raumbewusstsein bewirkte, so müsste dies auch — was aber nicht der Fall ist — als die Folge einer Mehrzahl von Geruch- und Geschmackempfindungen auftreten, denn eine solche Mehrzahl derselben im Nacheinander ist nicht zu leugnen.

Beruft man sich nun etwa darauf, dass Empfindungen nur dann, wenn sie gleichzeitig gegeben sind, das Raumbewusstsein bewirken können, so bestätigt man schon unsre Behauptung, dass diese angebliche „Wirkung" nicht im Wesen der Empfindung überhaupt begründet sei und auch nicht im Wesen von bestimmten Empfindungskreisen. Es ist kein Grund zu finden, warum Empfindung, weil sie Farbe oder Druck ist, in der Mehrzahl gegeben ein Raumbewusstsein bewirke; man dürfte vielmehr den Grund nur in der Thatsache, dass diese Empfindung in Mehrzahl zugleich gegeben sei, finden, was aber Geruch- und Geschmackempfindung nicht zeigen können. Das Zugleichsein von Empfindungen ist selber aber in seiner Möglichkeit, was die besondere Bedingung desselben angeht, auf bestimmte physiologische Thatsachen zurückzuführen, die nicht wieder die Empfindung als solche angehen.

Dass die Seele mittelst des Geruch- und Geschmackorgans nicht bestimmtes Raumbewusstsein hat, dient zum Zweiten als Bestätigung dafür, dass die „Succession" von Empfindungen nicht, wie man gemeint hat, das einfach bestimmte Raumbewusstsein bewirkt. Wäre „die successive Auffassung eine nothwendige Voraussetzung der Raumauffassung"[1]), so müsste, weil darin, dass die einzelne Empfindung der in der „Succession" gegebenen Empfindungen etwa „Farbe" und nicht Geruch darbietet, kein Grund zu

1) Höffding a. a. O. S. 251.

finden ist, dass auf einander folgende Farbenempfindungen Raumbewusstsein bedingen sollten, Geruchempfindungen aber nicht, — so müsste doch eben in dem Nacheinander selber, der „Succession“, die Möglichkeit des Raumbewusstseins begründet sein, und es wäre wieder nicht zu verstehen, warum Farbenempfindungen im Nacheinander Raumbewusstsein bedingen, Geruchempfindungen im Nacheinander aber nicht.

Hätten wir, lässt sich vielmehr mit Recht sagen, nicht schon bestimmtes Raumbewusstsein und auf Grund desselben Raumvorstellung, so würde es uns garnicht möglich sein, „successiv aufgefasste“ Empfindungen „im Raum geordnet“ zu haben; und Empfindungen in Wirklichkeit, die wir „successiv“ haben, lassen sich als solche garnicht „im Raum geordnet“ d.i. neben einander, haben; nur die letzte Empfindung aus der „Succession“ könnte, wenn angeblich alle „im Raum geordnet“ gehabt sind, in Wirklichkeit als Empfindung gehabt sein, alle übrigen einzig als „Vorgestelltes“; und haben wir sie dann so „im Raum geordnet“, so hat dies seinen Grund darin, dass diese Mehrzahl von gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheiten eben zugleich, nicht „successiv“, gegeben ist. Also, wenn ursprünglich „successiv“ Gegebenes soll „im Raum geordnet“ Bestimmtheit des Bewusstseins sein, so muss es zugleich, nicht nacheinander, vorgestellt werden. Behaupten, die „successive Auffassung sei die nothwendige Voraussetzung wirklicher Raumauffassung“, heisst die Sache gradezu auf den Kopf stellen.

Das erste oder einfach bestimmte Raumbewusstsein bietet das Auseinander von Mehreren im Zugleichsein. Was ist nun dies Mehrere? Man wird wohl zunächst auf die Empfindungen gleichen Kreises, welche in Mehrzahl zugleich die Bestimmtheit des Bewusstseins bilden können, rathen. Indessen Empfindungen als Gegenständliches (Farbe, Druck, Ton u. s. f.) sind unräumlich (nicht Raum), und nur mehreres Räumliche kann im eigentlichen Sinne, der doch an dieser Stelle allein in Betracht kommt, ausser einander gegeben sein. Aber das Mehrere kann auch nicht der „Raum überhaupt“ sein, da derselbe nur Einer ist. Und doch muss es räumlich sein, um aussereinander zu sein: es ist in Wahrheit das Zusammen von Raum und Empfindung, das in der Mehrzahl gegeben zunächst nach Besonderheit der Qualität unterschieden ist, und diese Mehrzahl zeigt eben Aussereinander, weil ein jedes derselben auch Raum ist. Dieses räumliche Bestimmte ist jedes

aber nur, weil es mit Anderem gleichzeitig da ist, welches in Ansehung seines Empfindungsmomentes zwar gleichen Kreises, aber innerhalb desselben als besondere Empfindung doch eine andere ist; umgekehrt aber ist dieses mit Anderem zugleich gegebene Empfindungsverschiedene auch nur da, weil es in Ansehung seines Raummomentes bestimmt, nemlich ausser dem anderen, welches gleichfalls ein Zusammen von Raum und von Empfindung gleichen Kreises bildet, ist.

So bedingen und fordern sich das Aussereinander einerseits und die zugleich gegebene Mehrheit von Empfindungen gleichen Kreises andererseits in ihrem Dasein gegenseitig, was darauf hinweist, dass Beides, das Aussereinander und die gleichzeitige Mehrheit, auf ein und dasselbe Physiologische als seine vorausgehende besondere Bedingung zurückzuführen ist: auf eine gleichzeitig auftretende Mehrheit physiologischer Vorgänge eines und desselben Organs, von denen ein jeder die besondere Bedingung für eine Einzelempfindung und das mit ihr zugleich auftretende unbestimmte Raumbewusstsein ist.

An das Letzte irgendwie anknüpfend haben wohl Manche, die zugleich zu der Meinung hielten, dass „successive Auffassung die nothwendige Voraussetzung wirklicher Raumauffassung" sei, für richtig angenommen, dass das bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander das Ergebniss einer „Synthese aus fühlbaren und sichtbaren Minima" sei. Da solche „Minima" ein Zusammen von Empfindung und bestimmter Räumlichkeit (sehr klein) sein müssten, so könnten wir sie schon desshalb nicht annehmen, weil jede Empfindung, welche der Seele eigen ist, an und für sich mit bestimmtem Raumbewusstsein schon verknüpft gedacht werden müsste: dies aber ist unmöglich, denn bestimmtes Raumbewusstsein, welches in seiner einfachen Art das Aussereinander bietet, fordert schon immer mehrere Empfindungen gleichen Kreises. Ueberdies aber ist es auch durchaus irrig, das Bewusstsein des Aussereinander auf eine „Synthese" zu gründen; dieses Raumbewusstsein entsteht nicht dadurch, dass mehrere Räumliche, die als bestimmtes Räumliches ein jedes für sich schon gegeben wären, zusammenschiessen und sich neben einander stellen, sondern dass auf Grund des mit jeder Empfindung verknüpften unbestimmten Raumbewusstseins mehrere Empfindungen gleichen Kreises zugleich gegeben sind. Daher enthält das unbestimmte, allgemeine (weil mit allen Empfindungen gemein-

sam verknüpfte) Raumbewusstsein die verschiedenen Räumlichen „in sich“, diese als Räumliches sind „im Raume überhaupt“, und das bestimmte Raumbewusstsein ist, wenn mir einmal gestattet wird, das Raumbewusstsein im Bilde eines Dinges zu behandeln, das zerlegte ursprüngliche Raumbewusstsein.

Eben desshalb halte ich auch dafür, dass es psychologisch unrichtig sei, von dem Raume überhaupt als einem „Continuum“ zu reden; der Raum ist Einer, aller „bestimmte Raum“ ist ein „Stück“ von jenem, aber er war seinerseits nicht etwa vor jenem die Bestimmtheit der Seele, der mit anderen sich zu demselben zusammensetzte und so „Stück“ desselben wurde. Wäre der Raum überhaupt, das unbestimmte Raumbewusstsein, erst aus der „Synthese“ von bestimmtem Räumlichen da, sei ein jedes auch nur ein „Minimum“, so könnten wir garnicht das Bewusstsein vom „grenzenlosen“ Raume haben, und wir müssten Einen bestimmten Raum, den angeblich aus den bestimmten Räumen der „Minima“ zusammengesetzten, haben können. Aber Letzteres ist nicht der Fall. Ein Beleg dafür und damit für unsere Behauptung, dass das empirische ursprüngliche Raumbewusstsein, welches allem Bewusstsein von bestimmtem Räumlichen zu Grunde liegt, ein ganz und gar unbestimmtes ist, findet sich in der Thatsache, dass wir keinen bestimmten „Raum“ anders vorstellen können, als indem wir ausser ihm noch weiteren Raum vorstellen; Raum als Einen denken heisst nur das ganz und gar unbestimmte Raumbewusstsein sich vorstellen. Aus dem Grunde sind auch alle Versuche, die Raumwelt als einen Weltraum zu denken, d. h. als ein bestimmtes Räumliches, welches Raum überhaupt ist, gescheitert, weil Widersprechendes nicht gedacht werden kann: als bestimmtes Räumliches gefasst ist „Welt“ ein begrenztes Räumliches, das demnach nicht Raum überhaupt, sondern nur ein Stück desselben sein kann; und als Raum überhaupt gefasst muss „Welt unbestimmter „grenzenloser“ Raum sein, kann also selber nicht bestimmtes Räumliches sein.

Nennt man nun Raum überhaupt ein „Continuum“, so liegt die Versuchung mindestens sehr nahe, dabei an ein aus „Minima“ erst Zusammengesetztes zu denken, welche räumlich aneinander liegen, während doch Raum überhaupt die Grundlage auch alles räumlichen Aneinander bildet, so dass nicht er selber ein „Continuum“ ist, wohl aber räumliches „Continuum“ begründet und

sogar dessen Gegentheil undenkbar macht. Denn dass der Raum überhaupt nur räumlich Zusammenhängendes „in sich" haben kann, geht daraus hervor, dass bestimmtes Raumbewusstsein nur auf Grund des Raumbewusstseins überhaupt möglich ist, indem bestimmtes Räumliches nur durch Raumbegrenzung da ist, also ein Nebeneinander d. i. eben ein bestimmtes Raumbewusstsein fordert. Nennt man die Zeit „Continuum", so ist dagegen nichts einzuwenden, denn solche Zeit ist nichts als ein aus Augenblicken in der That Zusammengesetztes, welche zeitlich aneinander liegen; psychologisch liegt nicht noch wieder ein unbestimmtes Zeitbewusstsein, Zeit überhaupt, zu Grunde. Es erscheint daher auch nicht empfehlenswerth, psychologisch über Raum- und Zeitbewusstsein auf gleicher Stufe zu verhandeln; wenn es geschieht, so wird der Irrthum dadurch hervorgerufen, dass man das „Continuum" Zeit, die zeitlich aneinanderliegenden „Augenblicke", als ein Ganzes in der Vorstellung, in der dasselbe ja überhaupt nur gegeben sein kann, gleich dem „Continuum" räumlich bestimmter „Minima" behandelt und ihm, gleich dem, diesem räumlichen „Continuum" unterliegenden, Raum überhaupt, eine „Zeit überhaupt" unterlegt, die von uns allerdings bezeichnender Weise nur als Zeit-Raum zu fassen ist.

Das bestimmte Raumbewusstsein ist auf das mit jeglicher Empfindung verknüpfte unbestimmte Raumbewusstsein gegründet, was wir dadurch ausdrücken, dass wir von dem einzelnen bestimmten Räumlichen erklären, es sei im Raume. Das einfachste „im Raume sein" setzt nun aber schon nothwendig Mehreres, welches in seinem Empfindungsmomente den gleichen Empfindungskreis und verschiedene Besonderheit aufweist. Nur unter diesen Umständen ist ein Aussereinander, das will sagen, ist das einfach bestimmte Raumbewusstsein da.

Als das physiologisch Bedingende des einfach bestimmten Raumbewusstseins, des Aussereinander von verschiedenem Räumlichen, mussten wir die verschiedenen, aber zugleich auftretenden physiologischen Vorgänge eines und desselben Sinnesorgans bezeichnen; doch damit ist die besondere Bedingung desselben nur erst zum Theil genannt, denn zu derselben gehört auch Seelisches. Bestimmtes Raumbewusstsein hat ein Aussereinander zum Inhalt, dieses aber ist der Seele ohne Denken niemals möglich zu haben, denn es schliesst ein, dass Mehreres, d. h. unterschiedenes, als verschie-

denes Besonderes von der Seele gehabt ist. Unterschiedenes als Bestimmtheit ihres gegenständlichen Bewusstseins haben, aber ist nur der Seele als denkender möglich[1]): folglich ist schon das einfach bestimmte Raumbewusstsein mit seinem blossen Aussereinander des Mehreren nicht nur physiologisch, sondern auch psychologisch, und zwar durch das Denken der Seele, stetsfort bedingt. Es heisst Seele in der That als Bewusstsein gar sehr verkennen und aus ihr, nach Massgabe der Schiefer-Tafel, eine Art Seelen-Tafel machen, wenn man der Meinung ist, dass es nur der allgemeinen Bedingung „Bewusstsein überhaupt“ noch bedürfe, um Mehreres auf Grund der „Erfahrung“, will sagen, der physiologischen Bedingungen als eine Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins schon zu haben. Dass Mehreres, was immer es sein möge, mit einander als Bestimmtheit des Bewusstseins da sei, hat seine eigenartige Bedingung nicht einzig darin, dass die physiologischen Bedingungen aller Einzelnen des Mehreren mit einander auftreten; wäre das Bewusstsein nicht auch denkendes Wesen und als solches mitbedingend: das mit einander Auftreten jener physiologischen Bedingungen würde allein keineswegs ausreichen, um das Gegebensein des Mehreren als Bestimmtheit des Bewusstseins zu bewirken.

Wenn wir nun auch dies einfach bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander für die erste Entwicklungsstufe unseres Bewusstseins in Betreff des Räumlichen als Gegenständlichen erklären müssen, so wird es uns doch auch hier nicht völlig gelingen, in unserem entwickelteren Bewusstseinsstande dieses einfach bestimmte Raumbewusstsein für sich gegeben vorzustellen. Aber wir können uns wohl einen Menschen denken, welcher einzig nur dieses Raumbewusstsein hätte, es wäre der schlechthin blind geborene: damit behaupten wir zugleich, dass das voll bestimmte Raumbewusstsein demjenigen nur zukommen könne, welcher Gesichtwahrnehmung hat. Die mit Vorliebe angeführten Schilderungen von blindgeborenen und sehend gemachten Menschen müssen, ob sie nun für oder gegen unsere Behauptung ins Feld geführt werden, mit grosser Vorsicht aufgenommen werden, weil sie sich in Ausdrücken bewegen, welche der Sprache des voll bestimmten Raumbewusstseins entnommen sind, so dass es geschieht, dass auf Grund solcher Schilde-

1) Siehe über das Denken der Seele § 43.

rungen die Einen dem Blindgeborenen sogar das einfach bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander absprechen, die Anderen ihm schon voll bestimmtes, wenn gleich noch weniger deutliches, Raumbewusstsein zusprechen.

Es ist aber wichtig, den Sinn des „Aussereinander, d. i. des einfach bestimmten Raumbewusstseins, wie es in gleichzeitigen Gesicht- oder Druck- oder Tonwahrnehmungen sich bietet, klar zu fassen und insbesondere ihn nicht mit „Flächenbewusstsein" zusammenzuwerfen; denn in diesem ist nicht nur jenes gedachte „Aussereinander", sondern zugleich auch schon Richtungsbewusstsein enthalten; dass aber ein solches Raumbewusstsein derjenigen Seele, welcher Gesichtwahrnehmung völlig mangelt, nicht zukommen könne, lässt sich nicht bezweifeln [1]): Richtungsbewusstsein ist ursprünglich einzig und allein auf Grund von Gesichtwahrnehmung gegeben.

Welches ist nun der Umstand, der einzig bei Gesichtwahrnehmung eine weitere Entwicklung der Seele in Ansehung des Raumbewusstseins ermöglicht? Darin, dass mannigfaltiges Räumliches zugleich Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins ist, in diesem blossen Aussereinander des Gegenständlichen unseres Bewusstseins, kann der Grund nicht liegen; dafür bürgt, dass in solchem Aussereinander auch gleichzeitige verschiedene Druck- oder Tonempfindungen gegeben sind, welche doch garnicht über das einfach bestimmte Aussereinander uns hinausführen können. Auch dassjenige Aussereinander, in welchem die besonderen gleichzeitigen Druckempfindungen, welche wir Tastempfindungen nennen, da sind, liefert nicht etwa den Grund eines über das einfach bestimmte hinausgehenden bestimmten Raumbewusstseins: ohne den Gesichtraum, den wir in der Vorstellung hier unterschieben, ist, wie wir schon erwähnten, gar keine genauer (als „im blossen Aussereinander") bestimmte „Localisation" der Tastempfindungen gegeben, was Jeder ohne Schwierigkeit als richtige Behauptung erproben kann.

Wenn das „Gesicht", wie wir erklären, den Grund enthält für das Auftreten des vollbestimmten Raumbewusstseins, aber dieser nicht schon in dem Aussereinander der mit Raumbewusstseins überhaupt gegebenen Gesichtempfindungen gegeben sein kann, so könnte

1) Vergleiche den von Höffding (a. a. O. S. 248 f.) angeführten Bericht Ernst Platners über einen Blindgebornen.

man versucht sein, ihn in der Beweglichkeit oder in den Bewegungen des Auges zu suchen. Dass aber die Beweglichkeit oder die Bewegung des Auges nicht die unmittelbare besondere Bedingung des vollbestimmten Raumbewusstseins bilden könne, lässt sich schon daraus abnehmen, dass das „Getast" keineswegs selber dieses Raumbewusstsein ermöglichen kann, obwohl das Tastorgan, z. B. die Hand, beweglich ist und in Bewegung sich befindet. Also auch an die Beweglichkeit des Sehorgans können wir wenigstens nicht unmittelbar das Auftreten jenes Raumbewusstseins anknüpfen, sonst müsste auch das bewegliche Tastorgan ein solches unmittelbar bedingen. Mancher möchte aber im ersten Augenblicke geneigt sein, Letzteres zu behaupten; es scheint so selbstverständlich, dass man durch Finger-, Hand- und Armbewegung doch wenigstens irgend ein Richtungsbewusstsein gewinne: wenn wir mit der Hand über eine Tischplatte fahren, so „spüren" wir doch — so scheint es — „unmittelbar", dass wir in irgend einer Richtung die Hand „fortbewegen".

Wer aber im Stande ist, von all dem Untergeschobenen, der Gesichtraumvorstellung, der vorgestellten, früher gesehenen Bewegung unserer Hand u. A., abzusehen, wird bald erkennen, dass die Handbewegung selber nicht ein „Flächenbewusstsein von Tastempfindungen" bedinge, wohl aber ein Nacheinander von Tastempfindungen vermittele, und dass dasjenige, dessen unmittelbare Bedingung die Hand- und Armbewegung ist, Druck- und Muskelempfindungen „in den Gelenken und anderswo" seien. Von einem, durch diese Bewegung unmittelbar bedingten, vollbestimmten Raumbewusstsein kann aber garnicht die Rede sein, und das Tastorgan ist für sich darauf beschränkt, nur einfach bestimmtes Raumbewusstsein zu vermitteln. So bleibt allein das Gesicht übrig, um uns an ihm das voll bestimmte Raumbewusstsein klar zu machen. Aber die besondere unmittelbare Bedingung dieses voll Bestimmtseins kann nicht in der zugleich gegebenen Mehrzahl von Gesichtempfindungen und nicht auch in der Beweglichkeit des Sehorgans gesucht werden; wir müssen uns daher nach etwas Anderem, welches das Gesicht noch dem Bewusstsein bietet, umsehen.

Gesichtwahrnehmung begreift nun nicht nur das Aussereinander von verschiedenfarbigem Räumlichen in sich, sondern auch das ursprüngiche Bewegungsbewusstsein — und dieser Umstand, den das Gesicht allein bietet, ist es, welcher die Möglichkeit, dass die Seele in ihrem Raumbewusstsein nicht auf blosses Aussereinander des

Gegenständlichen beschränkt bleibt, sondern voll bestimmtes Raumbewusstsein hat, eben auf die Gesichtwahrnehmung gegründet sein lässt: nur diese lässt zu dem Aussereinander das Richtungsbewusstsein hinzu kommen, welches beides zusammen erst das voll bestimmte Raumbewusstsein ausmacht. Dazu aber genügt es nicht, das sich ein, das Aussereinander unmittelbar mitbedingendes, Organ bewegt; und wenn auch diese seine Bewegung „Empfindungen", sogenannte „Bewegungsempfindungen", die entweder Druck- oder Spannungsempfindungen sind, hervorruft, so können dieselben doch garnichts dazu beitragen, dass anstatt des blossen Aussereinander von Räumlichem nun erst ein voll bestimmtes Raumbewusstsein auftrete; das Einzige, welches hierzu mithelfen kann ist die Bewegungswahrnehmung, und dieses ursprüngliche Bewegungsbewusstsein ist allein als Gesichtwahrnehmung gegeben.

Mit Absicht nennen wir das, wodurch das voll bestimmte Raumbewusstsein mitbedingt ist, Bewegungswahrnehmung, um anzudeuten, dass das Gemeinte nicht mit „Bewegungsempfindung" richtig bezeichnet sei. Wie wir erwähnten, suchen viele Psychologen das Raumbewusstsein zu einem Theile auf etwas, was sie „Bewegungsempfindung" nennen, zu gründen; soll dies Wort bedeuten: eine durch Bewegung des Sinnesorgans hervorgerufene Empfindung, so muss es schlechtweg abgewiesen werden; inwiefern aber diese „Bewegungsempfindung" von Bedeutung werden kann, dass der Mensch sich in seinem schon voll bestimmten Raumbewusstsein „orientire", werden wir noch erwähnen (S. 245). Soll jenen Psychologen jedoch „Bewegungsempfindung" heissen: das Haben einer Wahrnehmung „Bewegung", das „Wahrnehmen einer Bewegung", so stimmen wir zwar der Sache nach mit ihnen überein, wenn sie diese „Bewegungsempfindung" für eine Bedingung des Auftretens von vollbestimmtem Raumbewusstsein halten, wir müssen jedoch die Bezeichnung „Bewegungsempfindung" als irreleitende ablehnen und dafür, sei es Bewegungswahrnehmung, sei es Bewegungsbewusstsein wählen. Das Haben einer Bewegung ist kein „Empfinden", wenn wir anders unter Empfinden seinem Inhalte nach dasjenige vom ursprünglichen Gegenständlichen des Bewusstseins verstehen, was nur Qualität und Intensität ist; „Bewegung" als Gegenständliches der Seele ist nicht derartiges und kann daher nicht „Empfindung" genannt werden.

Es verdient Beachtung, dass Bewegung nur allein mittelst

des Gesichts Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins ist, dass das ursprüngliche Bewegungsbewusstsein nur Gesichtwahrnehmung sein kann und dass alles sonstige Bewegungsbewusstsein erschlossenes und Bewegungsvorstellung ist: eine Arm- oder Beinbewegung, die wir nicht sehen, wohl aber, wie man sagt, „spüren“, ist uns nicht unmittelbar gegebenes Gegenständliches, sondern auf Grund gegebener Druck- und Spannungswahrnehmungen, welche wir als die unmittelbaren Wirkungen solcher Bewegungen aus früherer Erfahrung kennen, mit Hülfe der Gesichtraumvorstellung erschlossen und vorgestellt.

Weil nun ohne Bewegungswahrnehmung d. i. ohne ursprüngliches Bewegungsbewusstsein die Seele über das einfach bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander nicht hinaus käme zum voll bestimmten Raumbewusstsein, so ist das Bewegung-Sehen eben eine so wichtige Bewusstseinsbestimmtheit der Seele.

Bewegungswahrnehmung setzt aber nothwendig das einfach bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander voraus, ohne dasselbe wäre Bewegungsehen der Seele schlechtweg unmöglich; wo immer dieses ist, muss jenes zu Grunde liegen.

Das Bewegungsehen ist, weil das Auge selber ein bewegliches Ding ist, auf zweierlei Weise möglich, ein Mal, indem das Auge feststeht und das andere Dingwirkliche sich bewegt, das andre Mal, indem letzteres feststeht und das Auge sich bewegt: das Bewegungsehen selber kann in beiden Fällen aber ganz dasselbe sein.

Würde das Bewegungsehen nun auf das Dingwirkliche der Umgebung des Leibes beschränkt bleiben, so brächte zweifelsohne die Seele es nur zum „Flächenbewusstsein“, d. h. zu dem Aussereinander des einfach bestimmten Raumbewusstseins käme nur das „Richtungsbewusstsein“ des Oben — Unten und Links — Rechts hinzu. Aber daran müssen wir festhalten: auch dieses noch nicht voll bestimmte Raumbewusstsein kommt nur mit Hülfe des Bewegungsehens zu Stande; schlechthin blind Geborne, denen eben das Sehen völlig mangelt, können auch dieses Raumbewusstsein sogar nicht haben, sondern sind auf das einfach bestimmte des Aussereinander beschränkt.

Das voll bestimmte Raumbewusstsein, welches das Aussereinander und neben dem Oben — Unten und Links — Rechts auch noch das Vorne — Hinten, das Tiefenbewusstsein, aufweist, hat aber seine besondere Bedingung in dem Sehen der Bewegung des

ganzen eigenen Leibes oder **eigener Leibesglieder**. Wenn dies der Fall ist, so hat man nicht ohne Grund behauptet, dass das „Flächenbewusstsein“ dem voll bestimmten Raumbewusstsein in der Entwicklung der Seele vorausgehe, weil das Kind geraume Zeit, ohne die Bewegung des eigenen Leibes oder eigener Leibesglieder zu sehen, lebt, in dieser Zeit aber ohne Zweifel schon andre Bewegung **sieht**. Es findet sich deutliches voll bestimmtes Raumbewusstsein auch erst, wenn dem Kinde der sichere Gebrauch der Gliedmassen, vor Allem aber das Gehen, eigen ist.

Auf dieses **Bewegungsehen** in Ansehung des eigenen Leibes also, dem das einfach bestimmte Raumbewusstsein des Aussereinander zu Grunde liegt, so dass dieses immer mit ihm gegeben ist, kommt es dann noch **allein** an, auf dass die Seele das voll bestimmte Raumbewusstsein habe. Es ist unseres Erachtens irrig, zu meinen, dass die durch solche Bewegung selbst hervorgerufenen Druck- und Muskelempfindungen Bedingungen dieses Raumbewusstseins seien, wie es unseres Erachtens gleicherweise irrig ist, für eine Bedingnng des „Flächenbewusstseins“ die durch die Augenbewegung hervorgerufenen Druck- und Muskelempfindungen anzusehen.

Die alleinigen besonderen Bedingungen für das „Flächenbewusstsein“ sowie für das voll bestimmte Raumbewusstsein „den dreidimensionalen Raum“, sind das einfach bestimmte Raumbewusstsein des **Aussereinander**, ferner das **Bewegungsehen** (dort „Bewegung bloss des umgebenden Dingwirklichen“, hier dazu noch „des eigenen Leibes oder seiner einzelnen beweglichen Glieder“), und endlich das **Denken** der Seele; denn ohne letzteres ist **bestimmtes** Raumbewusstsein ja überhaupt unmöglich.

Dagegen geben wir bereitwillig zu, dass die durch die Augenbewegung und andrerseits die durch Bewegung der gesehenen Leibesglieder hervorgerufenen Druck- und Muskelempfindungen zur näheren „**Orientirung**“ **in dem schon voll bestimmten Raumbewusstsein** von grosser Bedeutung sind. Sie können dies aber erst sein, wenn durch die gesehene, sie bedingende Bewegung des Dingwirklichen (z. B. bei den Druck- und Muskelempfindungen „im Auge“, die durch die Augenhöhle vermittelt werden) das voll bestimmte Raumbewusstsein vorher ermöglicht war; insofern sie nemlich mit dem so bestimmten Raumbewusstsein früher zugleich auftraten, können sie, bei späterem Wiederauftreten zur Schätzung im bestimmten Raume dienen.

Das voll bestimmte Raumbewusstsein, dessen Inhalt der „dreidimensionale" Raum ist, können wir mit vollem Rechte als Gegenständliches des Bewusstseins den Gesichtraum nennen: er allein ermöglicht das eigentliche volle Ortsbewusstsein, und daher ist es verständlich, dass seine Vorstellung stets zu Grunde liegt, wann immer wir das mittelst der übrigen Sinne gegebene Gegenständliche genau „localisirt" haben. Dieses aber könnte garnicht der Fall sein, wenn das durch die übrigen Sinne Gegebene uns bloss „Empfindung" (Druck- Ton- Muskel- u. s. w. Empfindung) und nicht unbestimmtes Raumbewusstsein mit wäre, und es könnte andrerseits nicht der Fall sein, wenn nicht das durch diese Sinne vermittelte und das durch den Gesichtsinn vermittelte ursprüngliche Raumbewusstsein das selbige wäre. Daraus aber ergiebt sich zugleich, dass auch dieses Raumbewusstsein „dreidimensionaler Raum" nicht auf Grund einer „Synthese" eintritt, sondern dass es nichts Anderes als das auf Grund des einfachen Raumbewusstseins und des Bewegungsehens voll bestimmte (ursprünglich unbestimmte) Raumbewusstsein ist.

Während also das unbestimmte, ursprüngliche, Raumbewusstsein rein physiologisch, das einfach bestimmte Raumbewusstsein sowohl physiologisch als auch psychologisch besonders bedingt ist, zeigt sich dasjenige, was das vollbestimmte Raumbewusstsein gegenüber dem letzteren Eigenes bietet, rein psychologisch bedingt, insofern wir natürlich nur die unmittelbare Bedingung ins Auge fassen: diese haben wir vor uns in dem Bewegungsehen auf Grund des einfach bestimmten Raumbewusstseins des Aussereinander.

§ 30.

Das Vorstellen ein besonderes Wiederhaben.

Vorstellen ist, wie Wahrnehmen, Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, es ist ebenfalls ein Haben von Gegenständlichem; Vorstellung aber ist ein besonderes Gegenständliches in dem Sinne, als sie nicht, wie Wahrnehmung, eine ursprüngliche Bestimmtheit der Seele bedeutet, da sie zur Voraussetzung frühere Bewusstseinsbestimmtheit hat. Die eigenthümliche Bedingtheit des Vor-
ıs durch früheres Seelisches macht sich im Besonderen dahin
l, dass das Haben des vorstellenden Bewusstseins ein besonderes

Wiederhaben des in früheren Augenblicken Gehabten genannt werden muss, welches sich von dem Wiederhaben „Wiederholen" bestimmt unterscheidet.

Nicht nur die wahrnehmende d. i die in ihrer Bestimmtheit durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand unmittelbar bedingte, Seele ist gegenständliches Bewusstsein; der Seelenaugenblick enthält auch vielfach Gegenständliches, dessen Bedingung nicht Reiz — Nervenerregung ist, und sofern der Bewusstseinsaugenblick solches Gegenständliches aufweist, nennen wir ihn vorstellendes Bewusstsein. Vorstellen heisst all dasjenige gegenständliche Haben der Seele, welches nicht durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand unmittelbar bedingt ist.

Dass Vorstellen seinem Inhalte nach nicht auf Dingliches beschränkt ist, wie das Wahrnehmen, dass das Bewusstsein auch seine eigenen Bestimmtheiten früherer Augenblicke („Anderes") in der Vorstellung haben könne, ist schon bemerkt worden. Es empfiehlt sich aber für die Untersuchung, zunächst nur dasjenige Vorstellen, welches, wie das Wahrnehmen, Dingliches als gegenständliches Seelisches hat, heranzuziehen, um seine Eigenart, unter Vergleichung mit dem Wahrnehmen, das wir schon kennen gelernt haben, uns klar zu machen.

Wenn es wahr ist, dass jegliches ursprüngliche Haben von Dinglichem für die Seele nur möglich ist auf Grund von Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand, — und solches Haben heissen wir Wahrnehmen —, so kann das Haben von Dinglichem, welches auf solchem Grunde nicht steht, — und dieses Haben heissen wir Vorstellen — nicht eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sein. Dass es aber für die Seele ein Haben von Dinglichem gebe, in dem sie nicht durch Reiz — Nervenerregung bedingt ist, leidet keinen Zweifel; dieses Vorstellen muss nun schon desshalb ein gegenständliches Haben sein, weil es das Haben von Dinglichem und weil Ding etwas „Anderes" als Seele ist; das Dingliche, insofern es Seelisches sein kann, ist schlechthin Gegenständliches für die Seele. Dies schliesst freilich nicht aus, dass auch Nichtdingliches d. i. Seelisches selber der Seele gegenständlich sein könne, obwohl es ursprünglich der Seele doch nicht gegenständlich eigen war.

Dass nun Vorstellen als nicht ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit möglich sei, wenn soweit wenigstens das Vorstellen von Dinglichem in Betracht kommt, auf Wahrnehmen als nothwendige Voraussetzung desselben und da Dingliches nur der wahrnehmenden Seele ursprünglich Gegenständliches ist. Daraus ist ersichtlich, dass das Vorstellen von Dinglichem nicht Neues, Ursprüngliches aufweisen kann, vielmehr dieses sein Gegenständliches ursprünglich dem Bewusstsein als Wahrgenommenes eigen gewesen sein muss. Und desshalb, weil Vorstellen nur dasjenige, was der Seele schon eigen gewesen ist, bieten kann, ist es mit Recht als Wiederhaben zu [illegible].

Da aber Vorstellen wie das Wahrnehmen ein gegenständliches Haben bedeutet, so hat man sich, weil Wahrnehmen nur das Dingliche, welches das schlechthin Gegenständliche für die Seele ist, zum Inhalt hat, vielfach verleiten lassen anzunehmen, dass überhaupt nur Dingliches von dem Bewusstsein gegenständlich (als „Anderes") gehabt sein, dass mithin die vorstellende Seele auch nur Dingliches haben könne. Es ist indess ein Irrthum, dass das Gegenständlichsein an das Dinglichsein des Bewusstseinsinhaltes gebunden wäre, da doch Gegenständlichsein Allem, was als „Anderes" dem Bewusstseinsaugenblicke eigen ist, zukommt. Jener Irrthum hat dazu verführt, z. B. zu leugnen, dass die Seele „Gefühle" vorstellen könne, während die klare Thatsache, dass wir von bestimmten Gefühlen, die als solche uns augenblicklich nicht eigen sind, doch reden und sie untersuchen können, zeigt, dass wir Gefühle vorstellen, d. i. sie gegenständlich haben. Allerdings wahrnehmen können wir Gefühle nicht, denn sie sind nicht Dingliches, sondern Seelisches.

Begreiflich aber ist es, dass man Vorstellen in erster Linie mit Wahrnehmen zusammenhält, weil eben sie beide gegenständliches Haben bedeuten und dazu auch dasjenige Vorstellen, welches ein Wiederhaben von Wahrgenommenem ist, eben Dingliches, wie das Wahrnehmen, d. h. ein schon schlechthin und ursprünglich Gegenständliches, enthält. So mag es, weil das Vergleichen von Wahrnehmung und „ihrer" Vorstellung in Folge dieser zweifachen Uebereinstimmung leichter von der Hand geht, zugelassen werden, dass man bei „Vorstellung" zunächst an das Vorstellen von Dinglichem, also an das eigenartige Wiederhaben von dem, was dem wahrnehmenden Bewusstsein eigen gewesen ist, denkt. Bleibt man

aber ganz dabei stehen und vergisst, dass das Vorstellen als gegenständliches Haben sich nicht auf das Wiederhaben von dem, was der wahrnehmenden Seele eigen war, beschränkt, sondern auch ein Wiederhaben von anderem, nemlich „rein“ (s. S. 84) Seelischem, (Gefühl u. A.) sein kann, so macht sich leicht eine andere irrige Ansicht geltend, die wir kurz berühren wollen, nemlich die, dass Wahrnehmung und Vorstellung als Seelisches im Grunde ein und dasselbe seien, und dass das Wiederhaben (Vorstellen) ein „Wiederauftauchen“ der Wahrnehmung selber sei.

Hält man sich gegenwärtig, dass auch Gefühl vorgestellt werden kann, so wird man Vorstellen nicht ein Wiederauftauchen eben desselben, was früher der Seele Bestimmtheit war, nennen, denn Gefühl und Gefühlsvorstellung sind ganz verschiedenes Seelisches, jenes eine zuständliche, diese eine gegenständliche Bestimmtheit der Seele. Meint man aber, nur in Ansehung der Wahrnehmung sei ein Vorstellen möglich, so tritt, da Wahrnehmung und Vorstellung gleicherweise gegenständliche Bestimmtheit sind und Vorstellung ein Wiederhaben des Wahrgenommenen ist, auf Grund dieser doppelten Uebereinstimmung wohl der Gedanke ein, Wahrnehmung und Vorstellung seien als Seelisches im verwegensten Sinne identisch, Vorstellung sei die „ins Bewusstsein wieder aufgetauchte“ Wahrnehmung selber. Diese Meinung wird uns bald weiter beschäftigen; es sei hier nur betont, dass sie stürzen muss schon an der Thatsache der Gefühlsvorstellung.

Indem man sich bei „Vorstellung“ nur das Vorstellen von Dinglichem, das Wiederhaben von dem, was Gegenständliches des wahrnehmenden Bewusstseins gewesen ist, denkt, meint man ferner, den psychologischen Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung dadurch feststellen zu können, dass man das in beiden Fällen gehabte Dingliche nach seinen beiden Bestimmungen, dem Raume und der Qualität, vergleicht. So ist die gangbarste Behauptung, dass die „Vorstellung“ dem Raume nach weniger scharf umrissen, der Qualität nach weniger intensiv, „blasser“ sei als die „Wahrnehmung“. Dass diese Unterscheidung in gar vielen Fällen zu Recht bestehe, ja in so vielen Fällen zutreffe, dass sie als „die Regel“ aufgestellt werden kann, müssen wir zugeben. Aber als immer zutreffende, allgemeingültige Unterscheidung ist sie nicht anzuerkennen, und nach einer solchen hat sich die Psychologie umzusehen, wenn sie

sich als Wissenschaft behaupten will: wie manche „Vorstellung" übertrifft an „Schärfe" die Wahrnehmung.

Noch viel weniger ist für die Psychologie die Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung als des Dinglichen und bloss Scheinbaren dienlich, da dieselbe ja nicht das gehabte Dingliche als Seelisches, sondern als Gegebenes überhaupt, um welches sich nicht die Psychologie, sondern die Philosophie als Allgemeinwissenschaft zu kümmern hat, ins Auge fasst.

Auch der Versuch, Wahrnehmung und Vorstellung als verschiedene gegenständliche Bestimmtheit dadurch zu kennzeichnen, dass jene von einem stärkeren Gefühle begleitet sei als diese, muss aufgegeben werden, denn wie oft ist grade Vorstellung von dem stärkeren Gefühle begleitet.

Ebenso reicht die Behauptung, dass Wahrnehmung sich unabhängig erweise vom wollenden Bewusstsein und mit „elementarem Zwange" auftrete, zur Unterscheidung der Wahrnehmung von der Vorstellung nicht aus, denn auch diese lässt sich oft nicht „bannen" und „drängt sich auf".

Das Gleiche gilt endlich von der Meinung, die Vorstellung sei „flüchtiger" als die Wahrnehmung, denn wir kennen Vorstellungen, die trotz Wahrnehmung „hartnäckig sich behaupten", während Wahrnehmungen „flüchtig wechseln".

Alle diese Versuche können die Psychologie nicht befriedigen und zwar um so weniger, je mehr, wie es meistens der Fall ist, dieselben auch noch mit erkenntnisstheoretischen Erwägungen durchflochten sind.

Wollen wir rein psychologisch den Unterschied von Wahrnehmen und Vorstellen, die beide ein gegenständliches Haben sind, kennzeichnen, so ist er damit allgemein bezeichnet, dass Wahrnehmen ein ursprüngliches Haben, Vorstellen ein Wiederhaben bedeutet, und zwar so, dass Vorstellen als gegenständliches Haben zu seiner Voraussetzung nothwendig das Vorhergegangensein einer Bewusstseinsbestimmtheit, deren Inhalt ihm wieder eigen ist, fordert. Demnach zeigt gegenüber einer früheren Wahrnehmung „ihre" Vorstellung sich eigenthümlich bedingt: das gegenständliche Haben, „Vorstellen eines Dinglichen", hat ein bestimmtes gegenständliches Haben, „Wahrnehmen", zu seiner Bedingung, während dem Wahrnehmen als gegenständlichem Haben solche Bedingung fehlt.

Wie vom Wahrnehmen überhaupt, so unterscheidet sich Vor-

stellen auch natürlich von demjenigen Wahrnehmen, welches zwar ebenso, wie das Vorstellen, ein Wiederhaben dessen, was früher schon dem wahrnehmenden Bewusstsein eigen war, ist, und das wir Wiederholen oder wiederholte Wahrnehmung nennen können.

Das allein durchstehende, allein allgemeingültige, Unterscheidungszeichen des Vorstellens als eigenartigen Wiederhabens auch gegenüber dem Wiederhaben = Wiederholen ist eben das eigenartige Bedingtsein im Blick auf die frühere Wahrnehmung, in Bezug auf welche eben in beiden Fällen das Wiederhaben ausgesprochen wird. Das Wiederholen ist ein Wiederhaben des Gegenständlichen jenes früheren Wahrnehmens unter den selbigen wirkenden Bedingungen, das Vorstellen ein Wiederhaben eben desselben, was dem Bewusstsein früher eigen war, unter anderen wirkenden Bedingungen.

§ 31.

Die besondere physiologische Bedingung des Vorstellens.

Wenn es wahr ist, dass die Seele in der Vorstellung Gegenständliches, welches sie als wahrnehmende früher hatte, wieder hat, so ist mit Grund anzunehmen, die Uebereinstimmung des vorstellenden und wahrnehmenden Bewusstseins beruhe in solchem Falle auf einer der früheren Wahrnehmung und der jetzigen Vorstellung als Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins gleichen Bedingung. Da nun das Vorstellen überhaupt nicht, wie das Wahrnehmen, an Reiz und Nervenerregung gebunden ist, so kann diese gemeinsame Bedingung beider nur in gleichen Gehirnzuständen gesucht werden, von denen einer früher die unmittelbare physiologische Bedingung der Wahrnehmung gewesen ist, und der andere jetzt die unmittelbare Bedingung der „übereinstimmenden" Vorstellung bildet.

Das Vorstellen ist nicht bloss psychologisch bedingt. Wer die genannte physiologische Bedingung des vorstellenden Bewusstseins nicht anerkennt, ist genöthigt, will er sich anders das Vorstellen als Wiederhaben eines früheren Gegenständlichen des wahrnehmenden Bewusstseins irgendwie zurechtlegen, zu dem unbewussten Seelischen zu greifen, sei es, dass er die Wahrnehmung als solche „in der Seele unter die Schwelle des Bewusstseins sinken" und im „unbe-

wussten Zustande" bis zum Vorstellungsaugenblick „in der Seele aufbewahrt sein" und dann als Vorstellung wieder „über die Schwelle des Bewusstseins steigen" lässt, sei es, dass er von der Wahrnehmung nur „Spuren", „Residuen" oder „Dispositionen" in „unbewusstem Zustande in der Seele verharren" lässt, welche die vorstellende Seele dann benutze. Beide Meinungen verbieten sich uns, erstens weil „unbewusstes Seelisches" ein leeres Wort ist und zweitens, weil die Wahrnehmung als Bestimmtheit des Bewusstseins ein Abstractes, also nicht etwas Veränderliches ist.

Bevor wir in die Frage, ob das Vorstellen gleich dem Wahrnehmen eine seiner unmittelbaren Bedingungen in physiologischen Zuständen habe, oder ob es rein psychologisch bedingt sei, näher eintreten, sei daran erinnert, dass zwar das Bewusstsein in seiner jedesmaligen besonderen Bestimmtheit als wahrnehmendes von physiologischen Zuständen abhängig ist, dass aber das wahrnehmende Bewusstsein nicht aus ihnen allein erklärt werden und hervorgehen kann. Wir theilen nicht die Meinung derer, welche die Empfindungen für die Elemente halten, aus denen allein „das Bewusstsein sich aufbaue", noch auch die Meinung derer, welche das „elementare Bewusstsein" bloss aus „Empfindung", oder „Empfindung und Gefühl", oder „Empfindung, Gefühl und Trieb" bestehen lassen, weil wir das Dasein von Empfindung u. s. w. garnicht verstehen, ausser sie sei Bestimmtheit des Bewusstseins, so dass auch der „elementarste" Augenblick eines Bewusstseins neben der „Bestimmtheit" auch das „Bewusstseinssubject" als Moment enthalten muss. Dieses Grundmoment aber ist nicht „ableitbar" aus physiologischen Voraussetzungen. Indess ebenso fest, als wir dies betonen, halten wir daran, dass die Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins eine ihrer unmittelbaren Bedingungen in den physiologischen Zuständen „seines" Gehirns habe. Wir huldigen damit weder einem offenen noch einem verkappten Materialismus, geben aber der thatsächlichen physiologischen Bedingtheit der wahrnehmenden Seele ihr volles Recht.

Andererseits, weil uns „Empfindungen", „Wahrnehmungen" oder (wie die Herbartianer sagen) „Vorstellungen" immer nur als die Bestimmtheiten des Bewusstseins gegeben sind, nicht aber

als „seelische Atome", aus denen (wie aus Ziegelsteinen der Thurm) das Bewusstsein erbaut werde, so halten wir den psychologischen Atomismus, wie er in der Herbartischen Psychologie und in der sogenannten Associationspsychologie vertreten wird, für einen Irrweg, der vermieden werden muss.

Gegen den psychologischen Atomismus haben wir uns schon bei der Erörterung der Empfindung gewandt, indem wir die Unmöglichkeit, dass sich Empfindungen verändern und im Besonderen auch, dass sie „verschmelzen", feststellten; hier, bei der Besprechung der Vorstellung, begegnet er uns wieder, wenn es sich um die Versuche, das Vorstellen zu erklären, handelt.

Das Vorstellen ist von jeher den Psychologen geheimnissvoller und weniger der Erklärung zugänglich erschienen als das Wahrnehmen. Dies leitet sich her aus einer Verquickung erkenntnisstheoretischer und psychologischer Betrachtung. Man betrachtete das Wahrnehmen nicht bloss als die Bestimmtheit des Bewusstseins, welches dieses und jenes Gegenständliche hat, sondern nahm zugleich den Gedanken herein, dass dessen Gegenständliches das „ausser der Seele" bestehende Dingwirkliche sei, während doch die Psychologie keinen Anlass hat, auf den letzteren Gedanken irgendwie näher einzutreten. Indem man aber diese erkenntnisstheoretische Betrachtung mit hereinnahm, trat „Wahrnehmung" in zweierlei Gewand, einmal als Gegenständliches des wahrnehmenden Bewusstseins und dann auch als Dingwirkliches auf, und ihre Identität schien so augenscheinlich zu sein, dass das Wahrnehmen als Haben von Dingwirklichem für schlechtweg „klar" galt.

Um so schwieriger schien es nun aber, das Vorstellen zu erklären: wie sollte es verstanden werden, dass in der „Vorstellung" dasselbe Dingwirkliche wiedergehabt werde, wie es als „Wahrnehmung" gegeben war? Das Wahrnehmen, hatte man gesagt, packt das Dingwirkliche selber mit den „Blicken", die es treffen, aber das Vorstellen hat ja diese Fangmittel nicht zur Verfügung. Da indess andererseits doch nicht zu leugnen war, dass der Vorstellende dasselbe Dingliche haben könne, wie der Wahrnehmende, so kam man, dank jener erkenntnisstheoretischen Beimischung, zu dem Schlusse: vom Dingwirklichen selber gehe beim Wahrnehmen durch die offenen Thore der Sinne etwas in den Menschen über, eine Art Modell vom

Dinge, das nun auch der Vorstellende noch haben könne, ohne wiederum „aus sich heraus“ zu gehen ins Dingwirkliche. Freilich wurde es schwierig, dieses Modell des Dingwirklichen im Menschen irgendwo unterzubringen, und je mehr die Seele selber als etwas Unkörperliches angesehen wurde, um so eher liess man diese Meinung fahren, ohne aber von der Voraussetzung, welche sie geschaffen hatte, abzulassen. Man ersetzte jene Meinung dann durch die andere, dass beim Wahrnehmen ein „unkörperliches“ Bild von Dinkwirklichem „in der Seele“ auftrete und dass dieses hier auch, nachdem das Wahrnehmen vorüber sei, weiterhin bleibe. Das Wahrnehmen selber schien dabei „klar“ zu bleiben, aber das Aufbewahrtworden des Bildes „in der Seele“ machte doch wieder Schwierigkeit, gleich dem des materiellen Dingmodells, das der Vorstellende in der Seele vorfinden sollte. Zu finden war dieses „Bild“ thatsächlich ja auch nicht eher, als bis es wirklich „vorgestellt“ wurde, und doch sollte es vorher, ehe es „Vorstellung“ war, schon ebenfalls „in der Seele“ bestanden haben, und es musste wohl allem Anschein nach so sein, da man ja, „ohne die Augen aufzuthun“, das früher wahrgenommene Dingliche in der That als „Vorstellender“ haben konnte. Aber wie war dieses Bestehen in der Seele zu begreifen?

In dieser Nacht schien ein Licht aufzugehen, als das Wort vom „unbewussten Seelischen“ gefunden wurde. Das Bestehen des Dingbildes in der Seele, hiess es nun, ist ein unbewusstes (1). Die Entschlosseneren erklärten dann, dass die „Wahrnehmung“, das seelische „Dingbild“, sobald es einmal in der Seele aufgetreten sei, für immer als Bild in ihr bleibe, darin ähnlich dem Dingatom, dass unzerstörbar ist, doch ihm unähnlich, dass es einen Anfang seines Bestehens hat; dieses Bild sinke, nach dem Aufhören des Wahrnehmens, in der Seele „unter die Schwelle des Bewusstseins“ und „das Wiederaufsteigen über die Schwelle des Bewusstseins“ sei das Vorstellen oder die „Reproduction der Wahrnehmung“. Die Schwierigkeit, die im Wiederhaben des früher Gehabten zu liegen schien, erschien ja nun glatt gehoben: wenn wir nur mit dem Bestehen der Wahrnehmung, des „Bildes“, „unter der Schwelle des Bewusstseins“ etwas anfangen, uns etwas dabei denken könnten, ohne aufs Neue auf unaufhebbare Schwierigkeiten zu stossen! Ein unbewusstes (1) Sein hat doch nur das Dingwirkliche; die Wahrnehmung, das „Dingbild“, aber soll selber nicht Dingwirkliches

sein, sondern „Unkörperliches“ in der Seele. Aber „unbewusstes (!) Seelisches“ ist ein unfassbares Wort.

Ferner wird nach dieser Auffassung die „Wahrnehmung“ oder „Vorstellung“ als ein Veränderliches „in der Seele“ aufgefasst, das gleich dem Dingatom sich bewegt und seinen Platz ändert, während wir Wahrnehmung und Vorstellung doch nur als unveränderliche (abstracte) Bestimmtheit des Bewusstseinsaugenblickes thatsächlich gegeben haben und sie auch nur so widerspruchslos fassen können. Das Bewusstsein ist nicht gleich einem Orte, den Wahrnehmung und Vorstellung verlassen und mit einem anderen Orte, dem angeblichen „Unbewusstsein“, vertauschen können.

Man sage uns doch vor Allem erst, was das „Unbewusstsein“, in das die „Vorstellung“ hineingerathen soll, thatsächlich ist. Diese Antwort, die ja die allernothwendigste wäre, kann man uns aber nicht geben, begreiflicherweise nicht, weil eben Bewusstsein nicht eine Bestimmtheit an der „Vorstellung“ ist, die mit einer anderen Bestimmtheit derselben wechseln könnte, sondern weil umgekehrt Vorstellung selber nur allein als eine Bestimmtheit des Bewusstseins da ist. Eben desshalb müssen wir auch hier entschieden dem psychologischen Atomismus entgegentreten, der schon allein es verschuldet, dass man zur Erklärung des Vorstellens seine Zuflucht zum unseligen „unbewussten Seelischen“ nehmen musste, um dem „Räthsel“ der „Vorstellung“ doch nicht ganz rathlos gegenüber zu stehen.

Neben den entschlosseneren Herbartianern stehen die weniger entschlosseneren Associationspsychologen, die aber ebenfalls dem unbewussten Seelischen verfallen. Sie unterscheiden sich von den Herbartianern darin, dass sie die Wahrnehmung, das „Bild“, selber freilich nicht in der Seele, nachdem das Wahrnehmen vorüber ist, verharren lassen, wohl aber behaupten, dass sie eine „Spur“, ein „Residuum“, eine „Disposition in der Seele“ hinterlasse. Diese Hinterlassenschaft der Wahrnehmung ist ihnen aber ebenfalls nichts Bewusstes, nicht Bestimmtheit des Bewusstseins, sonst müssten wir sie als solche gegeben haben; soll sie also aufrecht erhalten bleiben, so kommen auch diese Psychologen nicht um das „unbewusste Seelische“ herum. Will man aber dies nicht Wort haben, und entgegnet: mit „Spur“, „Residuum“, „Disposition“ solle nur die der Seele innewohnende Möglichkeit, etwas früher Gehabtes wiederzuhaben, bezeichnet sein, so fragen wir weiter, auf welches That-

sächliche denn diese Möglichkeit von ihnen gegründet werden könne.

Wann immer wir von Möglichkeit reden, muss doch im thatsächlichen *Gegebenen* etwas aufgezeigt werden, welches als *Bedingung* dessen, das „*möglich*“ sein soll, *erkannt* ist. Nun lässt sich allerdings sagen, wenn ein Bewusstsein da ist, so ist Vorstellen möglich, denn Bewusstsein ist die allgemeine Bedingung von Vorstellung überhaupt, aber, sprechen wir in diesem Sinne von einer der Seele innewohnenden Möglichkeit des Vorstellens, so hat es keinen Sinn, von „Spuren u. s. w. in der Seele“ zu reden. Thut man dies doch, um eben die Möglichkeit grade *dieser* bestimmten und nicht jener Vorstellung auszusprechen, so reicht es nicht aus, auf das Bewusstsein, in dessen Wesen es liegt, überhaupt vorstellen zu können, hinzuweisen. Aber was bietet sich dann noch etwa dem Bewusstsein, welches die thatsächliche Unterlage solcher Möglichkeit, grade *diese bestimmte* Vorstellung zu haben, abgeben könnte? Etwa dies, dass das Bewusstsein früher etwas Bestimmtes wahrgenommen hat? Aber diese Thatsache *ist* ja nicht mehr da, kann also auch nicht das verlangte, als Unterlage dienende Thatsächliche sein; und nimmt man sie doch herein, so denkt man sie eben, trotzdem dass sie *nicht mehr ist*, dennoch als weiterbestehend, vielleicht nicht „ganz“, aber in „Spuren, Residuen, Dispositionen“ des gegenwärtigen Bewusstseins, d. h. in irgend einem „Unbewussten (!) des Bewusstseins“: man sieht sich also doch zu dem „unbewussten Seelischen“ genöthigt, vor dem man sich zunächst verwahrt hat.

In diese unauflösbaren Schwierigkeiten sind, wie wir sagten, all diese Psychologen gerathen durch Hereinziehen erkenntnisstheoretischer Betrachtung in die psychologische; halten wir jene fern, so erscheint das Vorstellen keineswegs wunderbarer als das Wahrnehmen; in jenem, wie in diesem, hat die Seele Dingliches als ihr Gegenständliches, als Seelisches: ob es unter anderem Gesichtspunkte Dingwirkliches sei, ob es ein „Bild“ desselben sei, oder was sonst, ist keine psychologische Frage, kümmert uns also nicht. Für den Psychologen ist „Wahrnehmung“ und „Vorstellung“, welcherlei Dingliches sie auch bieten mögen, immer nur die *Bestimmtheit* des Augenblicksbewusstseins, welche nur so lange besteht, als dieses bestimmte Wahrnehmen und Vorstellen der Seele besteht, und demnach nicht mehr ist, wenn im folgenden Augenblicke die Seele was anderes, als *jenes* Dingliche, wahrnimmt und vorstellt. Die

Frage also, ob dieses wahrgenommene und vorgestellte Dingliche als Dingliches weiter existire oder nicht, wenn es nicht mehr wahrgenommen und vorgestellt wird, kann auf dem Boden psychologischer Betrachtung garnicht aufkommen, und wenn Psychologen sie hereinnehmen, so ist sie und bleibt sie erkenntnisstheoretisches, d. i. der Psychologie fremdes Erzeugniss,

Wie Wahrnehmen möglich sei, haben wir erörtert, indem wir seine thatsächlichen Bedingungen aufdeckten und als nothwendige Voraussetzung des wahrnehmenden Bewusstseins die physiologischen Zustände des sensiblen Nervensystems, sowie als unmittelbare Bedingung den besonderen Gehirnzustand feststellten. Es gilt nun für uns, das Wiederhaben eines bestimmten Gegenständlichen, welches das wahrnehmende Bewusstsein früher hatte, zu erklären, seine Möglichkeit zu erklären, auch wenn der Reiz und die Nervenerregung, welche die besondere frühere Wahrnehmung bedingten, nicht wieder vorausgehen.

Dass wir, da uns das „unbewusste Seelische" ein Nichts ist, wir also auch nicht ein unbewusstes Haben von Gegenständlichem seitens der Seele behaupten können, in dem Bewusstsein, wie es unmittelbar einem Vorstellen vorhergeht, nicht alle Bedingungen für dieses Vorstellen antreffen werden, ist ja leicht ersichtlich. Wenn nemlich in dem von uns angenommenen einfachen Falle dieses Wiederhabens oder Vorstellens das Gegenständliche des vorstellenden Bewusstseins ganz übereinstimmt mit demjenigen des früheren wahrnehmenden Bewusstseins, so müssen wir, da nun einmal das „Ueberwintern der Wahrnehmung in dem Unbewusstseinskeller der Seele" eine Fabel ist, nach dem feststehenden Satze „gleiche Wirkung gleiche Ursache" uns nach der „gleichen Ursache" des Wahrnehmens und Vorstellens umsehen, damit uns die völlige Uebereinstimmung ihres Gegenständlichen erklärt werde. Und da nun das Wahrnehmen ausser der Bewusstseinsbedingung auch eine unmittelbare physiologische Bedingung aufweist, so muss auch das in seinem Gegenständlichen ihm gleiche Vorstellen ausser der Bewusstseinsbedingung ebenfalls solche physiologische Bedingung aufweisen.

Diese zu finden, würde freilich ausgeschlossen sein, wenn diejenigen erkenntnisstheoretischen Psychologen Recht hätten, welche davon reden, dass der „Reiz sich in Empfindung umsetze", und daher den Reiz für die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmung halten müssen: diese physiologische Bedingung „Reiz" ist beim

Auftreten der Vorstellung in der That nicht vorhanden. Aber wir wissen, dass nicht der Reiz, sondern vielmehr der, durch ihn allerdings mitbedingte, Gehirnzustand die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmung war: auf diesen haben wir daher unser Augenmerk zu richten.

Wenn der, eine besondere Wahrnehmung d. i. Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins unmittelbar bedingende, Gehirnzustand aufhört, hört auch diese Wahrnehmung auf.[1]) Wenn nun von diesem Zustande an dem in Frage kommenden Hirntheil nichts zurückbliebe, wenn durch ihn nicht eine dauernde Veränderung des Hirntheils bewirkt würde, so müssten wir nach dem Satze „gleiche Wirkung — gleiche Ursache" darauf verzichten, die Uebereinstimmung von Wahrnehmung und Vorstellung zu erklären, weil der nothwendig geforderte Gehirnzustand aufs Neue dann auch nur durch die gleichen Bedingungen „Reiz — Nervenerregung" entstehen könnte, welche letzteren ja für die Vorstellung, wie wir wissen, als vorausgehende physiologische Vorgänge nicht bestehen.

---

1) Weil nicht der Reiz, sondern der Gehirnzustand die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmung ist, und weil dieser noch fortbestehen und demnach auch fortwirken kann, wenn der Reiz schon verschwunden ist, so müssen wir es für eine psychologisch unrichtige Bezeichnung ansehen, wenn Gegenständliches des Bewusstseins, das „bei geschlossenem Auge", aber bedingt durch einen Gehirnzustand, welcher von einem „das offene Auge" eben vorher treffenden Reize hervorgerufen ist, auftritt, ein „Erinnerungsnachbild", wie Fechner sagt, genannt wird, da es doch nicht Vorstellung, sondern Wahrnehmung ist. Die psychologische Wahrnehmung ist ja das Gegenständliche, welches durch einen Gehirnzustand unmittelbar bedingt ist, der seinerseits durch einen Reiz hervorgerufen wurde; kann dieser Gehirnzustand nun den Reiz überdauern und fortwirken, so ist seine Wirkung eben auch weiterhin „Wahrnehmung", unbekümmert darum, ob das Auge noch offen oder ob es geschlossen ist und ob der Reiz noch da ist oder nicht mehr ist; nur ein in erkenntnisstheoretischer Betrachtung verirrter Psychologe kann daran Anstoss nehmen. Solche über den Reiz hinaus dauernde Wahrnehmung kennt ein Jeder und der Versuch für sie ist leicht anzustellen; sie tritt uns besonders klar entgegen in den Contrasterscheinungen bei geschlossenem Auge. Mir gelingt es z. B. ohne Schwierigkeit, wenn auf einen starken Reiz eine Gesichtwahrnehmung mit leuchtender Farbe auftritt, dass ich bei geschlossenem Auge darauf zunächst das positive „Nachbild" d. h. dieselbe Wahrnehmung, wie bisher, habe, dann das negative Nachbild als Wahrnehmung auftritt, diesem wiederum das positive folgt, und dass ich so fort bis zu fünfmaligem Wechsel die verschiedenen Wahrnehmungen : allesammt aber sind in der That Wahrnehmungen und nicht Vorstellungen, „Erinnerungsnachbilder".

Es ist aber nichts im Wege, eine durch den Gehirnzustand der Wahrnehmung gewirkte dauernde Veränderung des Hirntheils anzunehmen, die nun ihrerseits das Auftreten eines gleichen Gehirnzustandes, wie er früher war, ermöglicht, ohne dass als dessen „andere" Bedingung ein Reiz und eine Erregung des sensiblen Nerven auftrete, sondern dass an ihrer Stelle vielmehr andere Bewegungen „einwirken": auf diese Weise kann ein gleicher Gehirnzustand entstehen, wie er früher durch Reiz und Nervenerregung bedingt war, und wir verstehen nun, dass dieser auch das gleiche Gegenständliche für das Bewusstsein bedinge, wie in dem früheren Falle.

Will man diese beharrende Veränderung des Hirntheils eine „Spur", oder „Rest" des die Wahrnehmung hervorrufenden Gehirnzustandes oder eine „Disposition" zu solchem Gehirnzustande nennen, der die Bedingung eines gleichen Gegenständlichen, wie es jene Wahrnehmung bot, für das Bewusstsein bildet, ohne dass Reiz und Nervenerregung vorhergeht: so ist dagegen nichts einzuwenden.

Auf eine solche beharrende Veränderung des Hirntheils aber müssen wir abstellen, weil diese Annahme die einzige ist, welche auf Thatsächliches fusst und begreifbar ist: lassen wir sie fahren, so werden wir ins Unland des „unbewussten Seelischen" getrieben, wenn anders wir dem Erklärungsbedürfniss noch weiter nachgeben und nicht lieber einfach alle Erklärung des Vorstellens auf die bekannten psychologischen Bedingungen beschränken und die unbekannte „andere" Bedingung als unauflösbares x stehen lassen wollen.

Dass es jemals gelingen werde, die Beschaffenheit des so veränderten Hirntheils anatomisch und physiologisch genau festzustellen und zu beschreiben, wagen wir nicht zu hoffen, aber trotzdem ist unsre Annahme eine immerhin fassliche und wenigstens etwas bietende, die uns doch irgendwie einen Ausblick gewährt und im Besonderen vor dem Dunkel des „unbewussten Seelischen" bewahrt. Wir verkennen freilich die mancherlei Schwierigkeiten, welche in dieser Annahme liegen, nicht, zumal sie nicht nur auf das Wiederhaben einer früheren Wahrnehmung, also nicht nur auf dieses Vorstellen, sondern auf das Vorstellen überhaupt, das eigenartige Wiederhaben aller Bestimmtheit des entwickelten, sei es des gegenständlichen, sei es des zuständlichen und ursächlichen, Bewusstseins sich beziehen muss. Folgerichtig haben wir daher solche verharrende Gehirnänderung nicht bloss durch die physiologischen Bedingungen der Wahr-

nehmung, sondern auch durch das gegenständliche Bewusstsein sowie durch das zuständliche und ursächliche Bewusstsein mitgewirkt zu denken, was bei der thatsächlichen Wechselwirkung von Seele und Leib auch durchaus angängig ist. Und wir müssen diese Annahme machen, weil sie den einzigen Weg bezeichnet, auf dem wir doch etwas Klarheit über die Möglichkeit, die gesammten Bestimmtheiten des Bewusstseins als Vorstellung wiederzuhaben, gewinnen, und weil in ihr der einzige sichere Anhalt liegt für das Verständniss jener Worte vom „Festhalten“ und „Behalten“ dessen, was dem Bewusstsein eigen war.

So wenig nun auch die Psychologie solcher unmittelbaren physiologischen Bedingung entrathen kann für das Verständniss von der Möglichkeit des Vorstellens als eines Wiederhabens, so wenig Anlass hat sie doch, selber dieses Physiologische weiter in ihre Betrachtung zu ziehen, denn sie ist nicht Physiologie. Im Besonderen aber dient die Feststellung dieser unumgänglichen Bedingung des Vorstellens überhaupt als sicherer Schutz gegen alle Versuchung, der Dichtung des unbewussten Seelischen sich in die Arme zu werfen: Unbewusstes (Dingwirkliches — Hirnzustand) wird dabei mit Erfolg gegen „Unbewusstes“ (Seelendichtung) ausgespielt. Die Behauptung, dass ein bei früherer Bewusstseinsbestimmtheit aufgetretener und dann verharrender Hirnzellenzustand die physiologische Bedingung für das Vorstellen überhaupt sei, macht erst verständlich, dass das Vorstellen von früher Gehabtem für das Bewusstsein möglich sei, während wir, was vorgestellt wird, eben als Wiedergehabtes zur Genüge aus den psychologischen Bedingungen des Vorstellens verstehen lernen.

§ 32.
Die besonderen psychologischen Bedingungen des Vorstellens.

Jedes Vorstellen hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung zwei besondere psychologische Bedingungen, die eine ist eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit, welche durch Seelenaugenblicke anderen Inhaltes von der auftretenden Vorstellung zeitlich getrennt erscheint, und daher die mittelbare Bedingung genannt werden kann, die andere ist eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche der

auftretenden Vorstellung unmittelbar vorhergeht und daher die unmittelbare Bedingung zu nennen ist.

Insofern aber die frühere Bestimmtheit für den Inhalt der von ihr bedingten Vorstellung bestimmend ist und im Blick auf dieselbe das Vorstellen eben als Wiederhaben erscheint, nennen wir sie die bestimmende Bedingung des Vorstellens, während die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche das Auftreten der Vorstellung in diesem bestimmten Augenblicke besonders veranlasst, die veranlassende Bedingung des Vorstellens genannt wird. Die bestimmende Bedingung könnte man die Mutter, die veranlassende den Vater der Vorstellung heissen.

Die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche die veranlassende Bedingung ist, kann diese nur sein, weil sie ihrem Inhalte nach identisch ist mit einer früheren Bestimmtheit des Bewusstseins, welche mit der bestimmenden Bedingung, die ihrerseits dem Inhalte nach identisch ist mit der auftretenden Vorstellung, ein Zusammen oder eine Einheit bildete. Vorstellen ist also nur möglich, wenn das Bewusstsein schon vorher Mehreres im Zusammen als Bewusstseinsbestimmtheit zu eigen gehabt hat.

Ist das Vorstellen ein Wiederhaben, so muss wenigstens eine seiner nothwendigen Voraussetzungen eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit sein, in welcher der Seele schon eigen gewesen ist, was sie jetzt vorstellt.

Wir haben bisher das Vorstellen, sofern es als „gegenständliches Haben von Dinglichem“ [1]) auftritt, schon in seinem Gegensatze zum Wahrnehmen, welches ja ebenfalls Haben von Dinglichem ist, im Allgemeinen festzulegen gesucht, einmal durch die verneinende Bestimmung, dass es nicht in Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand seine unmittelbare Bedingung habe, und ferner durch

1) Dieser Ausdruck erscheint freilich als ein überschüssiger, da das Haben von Dinglichem niemals anderes als gegenständliches sein kann; wir wählen ihn aber desshalb, um anzudeuten, dass Vorstellen, welches allezeit ein gegenständliches Haben ist, nicht auf Dingliches beschränkt bleibt, wie das Wahrnehmen, sondern auch gegenständliches Haben von Seelischem in sich schliesst.

[illegible] Bestimmungen [illegible]

[illegible] Vorstellung nennen. [illegible] Erregung des sensiblen Nerven-[illegible] die unmittelbare Bedingung der Wahrnehmung

hiessen. Bei Gelegenheit des Reizes bemerkten wir aber, dass die Psychologie für die Erklärung der mannigfaltigen besonderen Wahrnehmungen darum zu deren mittelbaren Bedingung, dem Reize und seiner zu Tage liegenden Mannigfaltigkeit, zurückgreifen müsse, weil die Besonderheit der Nervenerregungen und des Gehirnzustandes der sicheren Beobachtung und Feststellung sich entzögen. Wäre Letzteres nicht der Fall, so würde die Psychologie gar keine Veranlassung haben, auf die Reize zurückzugehen und diese in die Betrachtung irgendwie hereinzuziehen, weil dieselben als dingliche Vorgänge dann gar nicht das Interessengebiet der Psychologie berührten.

Anders steht es für die Psychologie in Betreff der mittelbaren Bedingung der Vorstellung. Zwar liegen in bestimmter Hinsicht dieselben Verhältnisse vor, denn auch die physiologische unmittelbare Bedingung der Vorstellung, der verharrende Gehirnzustand, ist in ihrer Mannigfaltigkeit der sicheren Beobachtung und Feststellung entzogen, so dass wir schon, um ihn in seiner Besonderheit zu begreifen, genöthigt sind, zur unmittelbaren psychologischen Bedingung derselben die Zuflucht zu nehmen. Hierzu haben wir gewiss das Recht, aber es gilt auch auf der Hut zu sein, dass nicht, wie es wohl geschehen ist, nun die „Wahrnehmung", welche das Bewusstsein früher hatte, und welche die Bedingung des auftretenden fraglichen Gehirnzustandes thatsächlich ist, etwa selber als Zustand der Gehirnzelle oder als ein in der Zelle aufbewahrtes „Bild" aufgefasst werde. Die Wahrnehmung, sobald sie nicht mehr als Bestimmtheit des Bewusstseins da ist, ist überhaupt nicht mehr, und nur der von ihr hervorgerufene Gehirnzustand, der die besondere Bedingung der späteren Vorstellung bildet, dauert fort. Weil aber doch die unmittelbare Bedingung dieses Gehirnzustandes ein Seelisches, eine Bewusstseinsbestimmtheit ist, so hat die Psychologie an dieser als der demnach mittelbaren Bedingung der Vorstellung auch noch ein besonderes Interesse, nemlich dieses, das Identitätsverhältniss ihres Inhaltes zu dem der Vorstellung festzustellen; ein Interesse, das für die Psychologie in Betreff des Reizes und der Wahrnehmung nicht besteht.

Es ist nun die Frage aufgeworfen, ob in allen Fällen des Vorstellens eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit als mittelbare Bedingung zu setzen, oder ob dies nur die Regel sei, deren Ausnahme

stellen" dessen, was früher als zuständliche und ursächliche Bestimmtheit gehabt war, hier nicht mit in Frage. Es dürfte aber auch bei solcher Einschränkung doch noch zu erwägen sein, ob Vorstellen nur Wahrnehmen als seine mittelbare Bedingung habe, oder ob anstatt früherer Wahrnehmung auch frühere Vorstellung die „Mutterstelle" für eine spätere Vorstellung einnehmen könne. Dass wir das Gegenständliche einer früheren Vorstellung ebenfalls wiederhaben können, daran ist kein Zweifel, und nicht minder sicher ist es, dass dieses Wiederhaben ein Vorstellen sein könne: aber es ist hier doch nicht dasselbe besondere Wiederhaben, wie wenn seine mittelbare Bedingung eine frühere Wahrnehmung bildet. Denn im letzteren Falle ist das Vorstellen ein Wiederhaben des Gegenständlichen der Wahrnehmung unter anderen Bedingungen, im ersteren aber ein Wiederhaben des Gegenständlichen der Vorstellung unter den gleichen Bedingungen, also, genauer ausgedrückt, ist dies „Vorstellen" (Wiederhaben) in Ansehung jener früheren identischen Vorstellung ein Wiederholen. Nur das Wahrgenommene kann vorgestellt werden. Das Vorgestellte wird, wenn es wiedergehabt ist, vom vorstellenden Bewusstsein eben wiederholt; ein Vorstellen aber ist dieses, in Ansehung einer früheren identischen Vorstellung ein Wiederholen genannte, Wiederhaben doch nur, insofern auch seine mittelbare Bedingung die frühere Wahrnehmung ist.

Es giebt nun weder mutterlose Vorstellungen noch Vorstellungen, deren Mutter d. i. deren „mittelbare Bedingung" eine Vorstellung ist; der letzte Theil dieser Behauptung wird wohl Manchen stutzen machen: aber man beachte, dass, wenn eine erste Vorstellung, die doch zweifellos Wahrnehmung als ihre mittelbare Bedingung, mit derem Gegenständlichem sie identisch ist, haben muss, die mittelbare Bedingung einer späteren Vorstellung wäre, dass die letztere dann eine Wiederholung der ersteren Vorstellung nicht sein könnte, weil Wahrnehmen und Vorstellen doch zwei verschiedenes Seelisches sind, und Verschiedenes nicht das Selbige, was doch die erste und die spätere Vorstellung sein sollen, bewirken kann. Das Wiederhaben von Vorgestelltem ist in unserem Falle ein Wiederhaben der Vorstellung selbst, d. h. ist „wiederholte Vorstellung", welche nur verständlich ist, wenn für sie dieselbige Bedingung vorliegt, wie für die erste Vorstellung, wenn also die mittelbare Bedingung der zweiten, „wiederholten", Vorstellung glei

nehmung, sondern auch durch das gegenständliche Bewusstsein sowie durch das zuständliche und ursächliche Bewusstsein mitgewirkt zu denken, was bei der thatsächlichen Wechselwirkung von Seele und Leib auch durchaus angängig ist. Und wir müssen diese Annahme machen, weil sie den einzigen Weg bezeichnet, auf dem wir doch etwas Klarheit über die Möglichkeit, die gesammten Bestimmtheiten des Bewusstseins als Vorstellung wiederzuhaben, gewinnen, und weil in ihr der einzige sichere Anhalt liegt für das Verständniss jener Worte vom „Festhalten" und „Behalten" dessen, was dem Bewusstsein eigen war.

So wenig nun auch die Psychologie solcher unmittelbaren physiologischen Bedingung entrathen kann für das Verständniss von der Möglichkeit des Vorstellens als eines Wiederhabens, so wenig Anlass hat sie doch, selber dieses Physiologische weiter in ihre Betrachtung zu ziehen, denn sie ist nicht Physiologie. Im Besonderen aber dient die Feststellung dieser unumgänglichen Bedingung des Vorstellens überhaupt als sicherer Schutz gegen alle Versuchung, der Dichtung des unbewussten Seelischen sich in die Arme zu werfen: Unbewusstes (Dingwirkliches — Hirnzustand) wird dabei mit Erfolg gegen „Unbewusstes" (Seelendichtung) ausgespielt. Die Behauptung, dass ein bei früherer Bewusstseinsbestimmtheit aufgetretener und dann verharrender Hirnzellenzustand die physiologische Bedingung für das Vorstellen überhaupt sei, macht erst verständlich, dass das Vorstellen von früher Gehabtem für das Bewusstsein möglich sei, während wir, was vorgestellt wird, eben als Wiedergehabtes zur Genüge aus den psychologischen Bedingungen des Vorstellens verstehen lernen.

§ 32.
Die besonderen psychologischen Bedingungen des Vorstellens.

Jedes Vorstellen hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung zwei besondere psychologische Bedingungen, die eine ist eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit, welche durch Seelenaugenblicke anderen Inhaltes von der auftretenden Vorstellung zeitlich getrennt erscheint, und daher die mittelbare Bedingung genannt werden kann, die andere ist eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche der

auftretenden Vorstellung unmittelbar vorhergeht und daher die unmittelbare Bedingung zu nennen ist.

Insofern aber die frühere Bestimmtheit für den Inhalt der von ihr bedingten Vorstellung bestimmend ist und im Blick auf dieselbe das Vorstellen oben als Wiederhaben erscheint, nennen wir sie die bestimmende Bedingung des Vorstellens, während die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche das Auftreten der Vorstellung in diesem bestimmten Augenblicke besonders veranlasst, die veranlassende Bedingung des Vorstellens genannt wird. Die bestimmende Bedingung könnte man die Mutter, die veranlassende den Vater der Vorstellung heissen.

Die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche die veranlassende Bedingung ist, kann diese nur sein, weil sie ihrem Inhalte nach identisch ist mit einer früheren Bestimmtheit des Bewusstseins, welche mit der bestimmenden Bedingung, die ihrerseits dem Inhalte nach identisch ist mit der auftretenden Vorstellung, ein Zusammen oder eine Einheit bildete. Vorstellen ist also nur möglich, wenn das Bewusstsein schon vorher Mehreres im Zusammen als Bewusstseinsbestimmtheit zu eigen gehabt hat.

Ist das Vorstellen ein Wiederhaben, so muss wenigstens eine seiner nothwendigen Voraussetzungen eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit sein, in welcher der Seele schon eigen gewesen ist, was sie jetzt vorstellt.

Wir haben bisher das Vorstellen, sofern es als „gegenständliches Haben von Dinglichem"[1]) auftritt, schon in seinem Gegensatze zum Wahrnehmen, welches ja ebenfalls Haben von Dinglichem ist, im Allgemeinen festzulegen gesucht, einmal durch die verneinende Bestimmung, dass es nicht in Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand seine unmittelbare Bedingung habe, und ferner durch

1) Dieser Ausdruck erscheint freilich als ein überschüssiger, da das Haben von Dinglichem niemals anderes als gegenständliches sein kann; wir wählen ihn aber desshalb, um anzudeuten, dass Vorstellen, welches allezeit ein gegenständliches Haben ist, nicht auf Dingliches beschränkt bleibt, wie das Wahrnehmen, sondern auch gegenständliches Haben von Seelischem in sich schliesst.

den Hinweis, dass es zu seiner Bedingung eine frühere, durch einen anders erfüllten Zeitraum (ob gross ob klein) des Bewusstseinslebens von ihr getrennte, Bewusstseinsbestimmtheit habe. Letzteres dient auch dazu, das Vorstellen als besonderes Wiederhaben von dem Wiederholen, das ebenfalls ein Wiederhaben ist, zu unterscheiden.

Zwar sind Wiederholen und Vorstellen darin gleich, dass das, was sie enthalten, schon früher der Seele eigen gewesen ist, aber das Wiederholen ist als Bewusstseinsbestimmtheit nicht bedingt durch die Thatsache, dass sein Inhalt schon früher Bewusstseinsbestimmtheit war, denn was es, insofern es eben thatsächlich ein Wiederhaben ist, bietet, würde ganz ebenso Bewusstseinsbestimmtheit sein, wenn auch die frühere nicht vorhergegangen wäre. Das „Wiederholen" verlangt als Bewusstseinsbestimmtheit nichts weiter als die selbigen Bedingungen, welche auch die frühere Bewusstseinsbestimmtheit, mit der es als Bestimmtheit selbst ja völlig übereinstimmt, bewirkt haben. So ist denn auch wiederholtes Gefühl ein Gefühl, vorgestelltes Gefühl aber eine Vorstellung d. i. gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit.

Wir nennen die frühere Bewusstseinsbestimmtheit, deren Inhalt mit demjenigen der in Frage stehenden Vorstellung identisch sein soll, die mittelbare psychologische Bedingung der Vorstellung. Um dieser Identität des Inhaltes willen ist man auf die Meinung verfallen, Vorstellung und die frühere Bewusstseinsbestimmtheit seien selber identisch, die letztere als solche verharre „in der Seele unter der Schwelle des Bewusstseins" und trete bei Gelegenheit wieder „ins Bewusstsein". Die Meinung müssen wir zwar verwerfen, aber wir anerkennen das Bedürfniss, welches ihr zu Grunde liegt, das Bedürfniss, für die Erklärung des den zwei verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten identischen Inhaltes eine zeitlich ununterbrochene Verbindung zwischen dem Auftreten der früheren Bestimmtheit und dem der Vorstellung aufzuzeigen, die es erst klar macht, dass gerade solche Vorstellung nun auftritt. Diese Verbindung ist in der That geschaffen durch jenen verharrenden Gehirnzustand, den die frühere Bestimmtheit unmittelbar mit hervorgerufen hat und der seinerseits die Vorstellung unmittelbar bedingt; auf Grund dessen können wir ja die frühere Bestimmtheit auch erst mittelbare Bedingung der Vorstellung nennen, ähnlich, wie wir den Reiz, der die Erregung des sensiblen Nervensystems hervorruft, die mittelbare Bedingung der Wahrnehmung

hiessen. Bei Gelegenheit des Reizes bemerkten wir aber, dass die Psychologie für die Erklärung der mannigfaltigen besonderen Wahrnehmungen darum zu deren mittelbaren Bedingung, dem Reize und seiner zu Tage liegenden Mannigfaltigkeit, zurückgreifen müsse, weil die Besonderheit der Nervenerregungen und des Gehirnzustandes der sicheren Beobachtung und Feststellung sich entzögen. Wäre Letzteres nicht der Fall, so würde die Psychologie gar keine Veranlassung haben, auf die Reize zurückzugehen und diese in die Betrachtung irgendwie hereinzuziehen, weil dieselben als dingliche Vorgänge dann gar nicht das Interessengebiet der Psychologie berührten.

Anders steht es für die Psychologie in Betreff der mittelbaren Bedingung der Vorstellung. Zwar liegen in bestimmter Hinsicht dieselben Verhältnisse vor, denn auch die physiologische unmittelbare Bedingung der Vorstellung, der verharrende Gehirnzustand, ist in ihrer Mannigfaltigkeit der sicheren Beobachtung und Feststellung entzogen, so dass wir schon, um ihn in seiner Besonderheit zu begreifen, genöthigt sind, zur unmittelbaren psychologischen Bedingung derselben die Zuflucht zu nehmen. Hierzu haben wir gewiss das Recht, aber es gilt auch auf der Hut zu sein, dass nicht, wie es wohl geschehen ist, nun die „Wahrnehmung", welche das Bewusstsein früher hatte, und welche die Bedingung des auftretenden fraglichen Gehirnzustandes thatsächlich ist, etwa selber als Zustand der Gehirnzelle oder als ein in der Zelle aufbewahrtes „Bild" aufgefasst werde. Die Wahrnehmung, sobald sie nicht mehr als Bestimmtheit des Bewusstseins da ist, ist überhaupt nicht mehr, und nur der von ihr hervorgerufene Gehirnzustand, der die besondere Bedingung der späteren Vorstellung bildet, dauert fort. Weil aber doch die unmittelbare Bedingung dieses Gehirnzustandes ein Seelisches, eine Bewusstseinsbestimmtheit ist, so hat die Psychologie an dieser als der demnach mittelbaren Bedingung der Vorstellung auch noch ein besonderes Interesse, nemlich dieses, das Identitätsverhältniss ihres Inhaltes zu dem der Vorstellung festzustellen; ein Interesse, das für die Psychologie in Betreff des Reizes und der Wahrnehmung nicht besteht.

Es ist nun die Frage aufgeworfen, ob in allen Fällen des Vorstellens eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit als mittelbare Bedingung zu setzen, oder ob dies nur die Regel sei, deren Ausnahme

dann Vorstellungen bilden würden, welche ohne solche Bedingung auftreten. Wir müssten, um etwa die Möglichkeit solcher Ausnahmen irgend zu verstehen, annehmen, dass in gewissen Fällen ein Reiz Nervenerregung und weiterhin einen Gehirnzustand hervorgerufen, welcher letztere aber seinerseits in Folge widriger Umstände eine Wahrnehmung nicht bewirkt habe. Wir müssten ferner annehmen, dass ein durch solchen Reiz gewirkter Gehirnzustand auch nach Aufhören der Nervenerregung verharre, um später dann als die psychologische unmittelbare Bedingung einer Vorstellung sich zu erweisen. Gegen beide Annahmen wäre zunächst nichts einzuwenden. Aber wenn wir nach Belegen solcher nicht durch Wahrnehmung bedingten Vorstellung in dem Seelenleben suchen, so will uns scheinen, dieses Suchen sei erfolglos, und jedes angeführte Beispiel, wenn es genau untersucht werde, bestätige gerade die Ansicht, dass Wahrnehmung stets die vorausgehende mittelbare Bedingung einer Vorstellung sei. In allen sogenannten Ausnahmefällen scheint es darauf hinauszukommen, dass eine Wahrnehmung zwar auftrat, aber ihr Gegenständliches „unbeachtet", „unbemerkt" blieb, dass sie, wie man mit treffendem Bildwort zu sagen pflegt, nicht „in dem Blickpunkte des Bewusstseins" auftrat, während später andrerseits die durch sie mittelbar bedingte Vorstellung „beachtet" und „bemerkt" wurde. Wenn z. B. jemand im lebhaften Gespräch mit einem Anderen auf der Strasse geht und einen Dritten, der ihm begegnet, nicht „bemerkt" und daher nicht grüsst, einige Strassen weiter aber des Dritten Frau ihm entgegen kommt, die er „sieht", so kommt ihm wohl die Vorstellung jenes Dritten, und er erinnert sich dann wohl auch, dass er ihm begegnet sei in jener Strasse und es ist ihm unangenehm, denselben nicht gegrüsst zu haben. Sicherlich hat er ihn vorher thatsächlich gesehen, bei genauem Besinnen wird er selber sich auch dessen klar sein, aber er hat ihn eben doch nicht „gesehen", d. h. nicht beachtet; Anderes nahm seine Aufmerksamkeit so völlig in Anspruch, dass der freilich gesehene Dritte „unbemerkt" blieb. Auf das Gleiche kommt es bei allen anderen Fällen, die von angeblichen so zu sagen mutterlosen Vorstellungen handeln: die zugehörige bedingende Wahrnehmung, die „Mutter" der Vorstellung, war früher allerdings da, sie war nur nicht beachtet.

Da wir uns hier auf das gegenständliche Bewusstsein als Voraussetzung von Vorstellungen beschränken, so kommt das „Vor-

stellen" dessen, was früher als zuständliche und ursächliche Bestimmtheit gehabt war, hier nicht mit in Frage. Es dürfte aber auch bei solcher Einschränkung doch noch zu erwägen sein, ob Vorstellen nur Wahrnehmen als seine mittelbare Bedingung habe, oder ob anstatt früherer Wahrnehmung auch frühere Vorstellung die „Mutterstelle" für eine spätere Vorstellung einnehmen könne. Dass wir das Gegenständliche einer früheren Vorstellung ebenfalls wiederhaben können, daran ist kein Zweifel, und nicht minder sicher ist es, dass dieses Wiederhaben ein Vorstellen sein könne: aber es ist hier doch nicht dasselbe besondere Wiederhaben, wie wenn seine mittelbare Bedingung eine frühere Wahrnehmung bildet. Denn im letzteren Falle ist das Vorstellen ein Wiederhaben des Gegenständlichen der Wahrnehmung unter anderen Bedingungen, im ersteren aber ein Wiederhaben des Gegenständlichen der Vorstellung unter den gleichen Bedingungen, also, genauer ausgedrückt, ist dies „Vorstellen" (Wiederhaben) in Ansehung jener früheren identischen Vorstellung ein Wiederholen. Nur das Wahrgenommene kann vorgestellt werden. Das Vorgestellte wird, wenn es wiedergehabt ist, vom vorstellenden Bewusstsein eben wiederholt; ein Vorstellen aber ist dieses, in Ansehung einer früheren identischen Vorstellung ein Wiederholen genannte, Wiederhaben doch nur, insofern auch seine mittelbare Bedingung die frühere Wahrnehmung ist.

Es giebt nun weder mutterlose Vorstellungen noch Vorstellungen, deren Mutter d. i. deren „mittelbare Bedingung" eine Vorstellung ist; der letzte Theil dieser Behauptung wird wohl Manchen stutzen machen: aber man beachte, dass, wenn eine erste Vorstellung, die doch zweifellos Wahrnehmung als ihre mittelbare Bedingung, mit derem Gegenständlichem sie identisch ist, haben muss, die mittelbare Bedingung einer späteren Vorstellung wäre, dass die letztere dann eine Wiederholung der ersteren Vorstellung nicht sein könnte, weil Wahrnehmen und Vorstellen doch zwei verschiedenes Seelisches sind, und Verschiedenes nicht das Selbige, was doch die erste und die spätere Vorstellung sein sollen, bewirken kann. Das Wiederhaben von Vorgestelltem ist in unserem Falle ein Wiederhaben der Vorstellung selbst, d. h. ist „wiederholte Vorstellung", welche nur verständlich ist, wenn für sie dieselbige Bedingung vorliegt, wie für die erste Vorstellung, wenn also die mittelbare Bedingung der zweiten, „wiederholten", Vorstellung gleich-

[illegible] Wahrnehmung [illegible]. Und zwar heisst diese zweite [illegible] Wahrnehmung auch [illegible] aber desshalb, weil die [illegible] Gegenständliche, wie die erste [illegible] Umstand bringt ihr als Vor- [illegible] ein. Es geht [illegible] Wahrnehmungen", die auch [illegible] weil ihr Gegenständ- [illegible] identisch ist, sondern [illegible] unter den gleichen physiolo- [illegible] wie jene, aufgetreten ist, [illegible] Wahrnehmung in ihrem Gegen- [illegible] früheren, lässt sie „wieder- [illegible] Identität des Gegen- [illegible] Augenblicken gegebenen [illegible] kann es allein sich grün- [illegible] der früher gegebenen zu [illegible] spätere Vorstellung mit [illegible] Gegenständliches an- [illegible] die Erfahrung, dass [illegible] früheren Vorstellung [illegible] sei. Aber weder [illegible] Wahrnehmung, noch [illegible] Vorstellung.

[illegible] Vorstellen ist [illegible] Weisen von Wiederhaben [illegible] als sein Inhalt eigen [illegible] Bewusstseins- [illegible] sei es Vorstellung, [illegible] wiedergehabt, im Vor- [illegible] sondern nur ihr Inhalt, [illegible] der früher wahr- nehmenden Seele [illegible] Bewusstseinsbestimmtheit selber aber ist eine [illegible] als die frühere.

Eben [illegible] Vorstellen genau unterschie- den wissen [illegible] als das „Wiederherauf- holen" einer unter die „Bewusstseinsschwelle" gesunkenen Bestimmt- heit der Seele [illegible] haben wir auch vermieden, das Vorstellen die „Reproduction der Wahrnehmung" zu nennen; denn

wir sind der Meinung, dass schon dieses Wort „Reproduction“ zu der irrigen, in Bildern sich verwirrenden Herbartischen Auffassung vom Vorstellen Anleitung giebt; auch dürfte das Wort „Wiederhaben“ dasselbe leisten, was das Fremdwort irgend Gutes leisten kann, und überdies noch den Vortheil bieten, dass es den deutlichen Hinweis auf das Bewusstseinsindividuum in sich trägt.

Dieser Hinweis mag mit davor schützen, Wahrnehmung und Vorstellung in der psychologischen Behandlung für Concretes anzusehen, er mag mit beitragen, sie als nichts anderes, denn als zwei besondere gegenständliche Bestimmtheiten des Bewusstseinsaugenblickes zu fassen, wie es psychologisch allein richtig ist. Wir haben auf der Hut zu sein, dass nicht Wahrnehmung oder Vorstellung, dieses Seelische, mit dem Dinglichen, welches zwar ihren Inhalt bildet, identificirt werde, sonst kommt man leicht dazu, dass man Logisches und Psychologisches durch einander mischt und das abstracte Augenblicksindividuum des Dinges mit der psychologischen Wahrnehmung oder Vorstellung zusammenwirft. Das hat aber zur Folge, dass, wie im Logischen mit Recht vom Dingindividuum und seinen Merkmalen oder Theilen geredet wird, auch Wahrnehmung und Vorstellung als ein Individuum in der Psychologie ausgegeben wird, welches wiederum in Theile zerlegt werden könnte oder aus „Theilwahrnehmungen“ und „Theilvorstellungen“ bestände.

Mit solcher Meinung von Wahrnehmung und Vorstellung als ein, dem Dingindividuum des Augenblicks entsprechendes, seelisches Individuum ist der Boden der reinen Psychologie verlassen; psychologisch können jene Worte nur allgemeines Abstractes, nur gegenständliche Bestimmtheiten des Bewusstseinsaugenblicks (Augenblicksindividuums) bedeuten. Freilich haben diese seelischen Bestimmtheiten Dingliches zum Inhalt (als solcher Bewusstseinsinhalt ist ja, wie wir sahen, Dingliches zugleich eben Seelisches), aber, mag diese nun Dingindividuum des Augenblicks oder eine Raumbestimmung oder eine Qualitätsbestimmung des Dinges sein, als Seelisches ist dies verschiedene Dingliche in ein und demselben Sinne Wahrnehmung oder Vorstellung, nemlich Besonderheit des wahrnehmenden und vorstellenden Bewusstseins, nicht aber etwa das eine eine ganze Wahrnehmung oder Vorstellung, das Andere eine Theilwahrnehmung oder Theilvorstellung. Solche Unterscheidung vom Ganzen und Theil kann in der psychologischen Auffassung von Wahrnehmung—Vorstellung garnicht Platz greifen, weil

diese eben nicht Individuum. sondern allgemein Abstractes des Bewusstseinsindividuums des Augenblicks sind.

Unsere heutige Psychologie aber krankt zum grossen Theil daran, dass Wahrnehmung und Vorstellung als seelische Individuen aufgefasst werden. und diese Verkehrtheit hat insonderheit zu der Annahme vom unbewussten Sein der angeblichen Individuen in der Seele genöthigt. weil man sich anders keinen passenden Reim auf die Thatsache des Vorstellens als eines besonderen Wiederhabens machen konnte. Die Ueberlegung mochte etwa diesen Weg gehen: Wie das Dingindividuum des Augenblicks vom wahrnehmenden Bewusstsein gehabt wird. indem jenes „in die Wahrnehmung eingeht“ oder die Wahrnehmung als das jenem entsprechende Individuum „in der Seele auftritt“, so kann auch die Wahrnehmung als Individuum vom vorstellenden Bewusstsein nur gehabt werden, indem jenes „in die Vorstellung eingeht“ oder die Vorstellung als das jenem entsprechende Individuum „in der Seele auftritt“. Dies meinte man sagen zu müssen, weil man dafür hielt, dass, wie das Wahrnehmen des Augenblicks das Haben eines Dingindividuums, so das Vorstellen das Haben eines seelischen Individuums „Wahrnehmung“ sei; Vorstellen sei das Wiederhaben des Wahrnehmungsindividuums. Bis soweit liess sich die Sache noch gut an, die eigentliche Schwierigkeit stellte sich erst ein in der Ueberlegung, was denn bei der sogenannten wiederholten Vorstellung zu denken sei. Da sie zweifellos Vorstellung ist, so musste man annehmen, dass die „wiederholte“ Vorstellung eine Vorstellung der ersten Vorstellung, welche wiederum Vorstellung der Wahrnehmung sei, bedeute, in ihr also sei eingeschachtelt die erste Vorstellung und in dieser die Wahrnehmung; ging man noch weiter, so musste eine „zweite wiederholte Vorstellung“ als Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung der Wahrnehmung erscheinen u. s. f. Ein solches Schachtelsystem aber richtete sich selbst. Um nun dieses zu vermeiden, blieb, wenn man an der Wahrnehmung und der Vorstellung als „Individuen in der Seele“ festhielt, freilich der einzige Ausweg, in die Nacht des Unbewussten einzutauchen und zu behaupten: das ursprünglich auftretende Individuum „Wahrnehmung“ (die Herbartianer nennen es bezeichnender Weise selber schon „Vorstellung“) bleibt in der Seele, es sinkt nur „unter die Schwelle des Bewusstseins“, und Vorstellen ist Emportauchen dieses (also concreten) Individuums über die Schwelle des Bewusstseins; Vorstellung ist nichts

Anderes als das wieder über der Schwelle stehende ursprüngliche Individuum in der Seele, die Wahrnehmung. Das Schachtelsystem war nun glücklich vermieden, aber doch nur mit dem Opfer der Vernunft, indem man das Unbewusste in das Seelenleben einführte.

Dieses Opfer können wir nicht bringen, es ist auch nicht nöthig, weil wir das Vorstellen als Wiederhaben und das wiederholte Vorstellen sehr wohl verstehen können, ohne zu dem Schachtelsystem die Zuflucht zu nehmen; dieses drängte sich auch nur auf unter der Voraussetzung, dass Wahrnehmung und Vorstellung seelische Individuen seien, was ja thatsächlich nicht der Fall ist. Wahrnehmung und Vorstellung, Wahrnehmen und Vorstellen sind ja gegenständliche Bestimmtheiten des Seelenaugenblickes, und Vorstellen ist nicht ein Wiederhaben der Wahrnehmung selber, nicht eine „Reproduction der Wahrnehmung", sondern ein Wiederhaben des gegenständlichen Bewusstseinsinhaltes, welchen früher das wahrnehmende Bewusstsein hatte, aber unter anderen Bedingungen.

Während zwischen dem Auftreten derjenigen Bewusstseinsbestimmtheit, welche wir die mittelbare psychologische Bedingung des Vorstellens nannten, und dem des Vorstellens selber ein anders erfüllter Zeitraum des Seelenlebens liegt, schliesst die Vorstellung an ihre andere besondere Bedingung, der Zeit nach, unmittelbar an, so dass wir diese Bedingung die unmittelbare psychologische Bedingung nennen können; dieselbe ist auch mit der auftretenden Vorstellung noch zusammen da, kann also die bedingende gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit heissen, und ihr gegenüber jene die bedingende vergangene Bewusstseinsbestimmtheit.

Sehen wir aber auf das besondere Verhältniss, welches die beiden besonderen psychologischen Bedingungen zu dem durch sie bedingten Auftreten der Vorstellung haben, so kommen wir noch zu zwei anderen Bestimmungen, die uns die bedeutsamsten scheinen. Wir erwähnten schon, dass die sogenannte mittelbare Bedingung eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit bedeutet, deren Inhalt mit dem der auftretenden Vorstellung identisch ist, wir nannten sie die „Mutter" der Vorstellung, wollen sie aber nun ohne Bild die bestimmende Bedingung nennen, weil sie es ist, die den Inhalt der auftretenden Vorstellung bestimmt. Dem gegenüber heissen wir die das Vorstellen bedingende gegenwärtige Bewusstseins-

bestimmtheit, insofern sie unmittelbar vorhergeht und durch ihr gegenwärtiges Dasein es bedingt, dass die Vorstellung eben in diesem Augenblicke thatsächlich auftritt, die das Vorstellen veranlassende Bedingung, im Bilde gesprochen, den Vater der Vorstellung. Dieses Letztere haben wir nun auszuführen.

Weil wir uns hier auf dasjenige Vorstellen beschränken, welches ein Wiederhaben ist von dem, was früher dem wahrnehmenden Bewusstsein eigen war, wir es also nur mit Wahrnehmung und „ihrer“ Vorstellung zu thun haben, können wir erklären, dass die bestimmende Bedingung jeglichen solchen Vorstellens ausnahmslos Wahrnehmung ist, dass aber niemals Vorstellung die bestimmende Bedingung einer Vorstellung sein kann. Anders steht es für die veranlassende Bedingung; die gegenwärtige bedingende Bewusstseinsbestimmtheit kann Wahrnehmung und kann Vorstellung sein.

Dass die das Vorstellen „veranlassende“ Bewusstseinsbestimmtheit in Ansehung ihres Gegenständlichen nicht identisch sein kann mit demjenigen Gegenständlichen, welches das Bewusstsein noch erst vorstellen (wiederhaben) soll, ist einleuchtend, denn sonst würde die Seele ja das, was sie erst auf Grund jener Bestimmtheit gewinnen soll, als ihre Bestimmtheit schon haben. Die das Vorstellen veranlassende Bewusstseinsbestimmtheit muss ihrem gegenständlichen Inhalte nach etwas Anderes sein als die erst auftretende Vorstellung.

Der Satz wird freilich noch von manchen Psychologen beanstandet, welche wohl zugeben werden, dass die veranlassende Bedingung als Bewusstseinsbestimmtheit nicht identisch sein kann mit der auftretenden Vorstellung, welche aber die geforderte Verschiedenheit auch schon dann erfüllt finden, wenn jene eine Wahrnehmung, diese eine Vorstellung sei, während dabei das beiderseitige Gegenständliche doch ganz dasselbe sein könne. Allerdings geben sie zu, dass die durch solche Wahrnehmung hervorgerufene Vorstellung „nicht als freie und selbstständige Vorstellung neben die hervorrufende Wahrnehmung tritt“; „sie macht sich nicht als freies und selbstständiges Glied des Bewusstseins geltend, sondern verschmilzt unmittelbar mit der gegebenen Wahrnehmung“, und wird desshalb „gebundene Vorstellung“ genannt. Zugegeben einmal, dass die fragliche Vorstellung nicht „selbst-

ständig" auftritt, so fragen wir doch billigerweise, wie denn die Annahme, dass sie da sei, begründet werden solle.

Bevor wir die vorgebrachten Gründe betrachten, sei indess schon bemerkt, dass wir „Verschmelzen von Wahrnehmung und Vorstellung" garnicht verstehen können, einmal weil beide Bewusstseinsbestimmtheit, also Abstractes sind, die daher eine Veränderung, wie sie im Verschmelzen doch zum Ausdruck kommt, garnicht erfahren können; sie sind, was und wie sie sind und bleiben, was und wie sie sind, oder sie sind überhaupt nicht; sind sie zweierlei Bewusstseinsbestimmtheiten, so bleiben sie dies, so lange sie überhaupt sind und können nicht in Eine Bewusstseinsbestimmtheit verschmelzen. Ferner aber, wenn auch Verschmelzen möglich wäre, so könnte dann doch angesichts des „Verschmolzenseins" nicht von zwei Bewusstseinsbestimmtheiten, welche identisch seien, die Rede sein, sondern es wäre in Wahrheit nur Eine da. Indessen wir hören ja auch, dass als unmittelbar Gegebenes in unserem Falle nur Eine Bewusstseinsbestimmtheit sich zeige, aber — diese sei eben doch aus zweien, aus einer Wahrnehmung und einer Vorstellung zusammengeschmolzen. Damit sehen wir uns dann wieder vor das „unbewusste Seelische" gestellt. Die Vorstellung, welche mit der Wahrnehmung angeblich verschmilzt, ist als solche eine „unbewusste", der Verschmelzungsvorgang selbst soll „unter der Schwelle des Bewusstseins" vor sich gehen.

Hören wir einen Vertreter dieser Meinung, Höffding: „Faktisch ist es, dass, wenn die Empfindung A wieder eintritt nach einem Zwischenraum, der durch die Empfindung B ausgefüllt ward, so hat sie eine Tendenz, denselben Zustand wiederzuerzeugen, der vor B stattfand; sie gewinnt durch diese Wiederholung, indem sie die von A hinterlassenen Spuren sich zu nutze macht. Die wiederholte Empfindung erhält hierdurch ein eigenes Merkmal, steht mit eigenthümlichem Character anderen Empfindungen gegenüber, die so zu sagen nur unter einander, nicht mit sich selbst gemessen werden. Es tritt hierin eine Contrastwirkung hervor zwischen dem Wiederholten, Vertrauten, Gewohnten und dem Neuen, bisher Nicht-Erfahrenen, zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten".

Wenn wir auch die Personification der Empfindung stillschweigends ins thatsächliche Abstracte zurückwandeln, so können wir doch nicht beistimmen, dass eine „wiederholte" Empfindung selber

Bedingung sei, den früheren „Zustand A, der vor B stattfand", wiederzuhaben. Wenn eine Empfindung wiederholt ist, d. h. also, wenn eine Bewusstseinsbestimmtheit ein und dieselbe ist mit einer früheren, so kann sie als solche keine Bedingung sein erst für das Auftreten dieser Bewusstseinsbestimmtheit, weil diese selber ja schon da ist, weil jene angebliche Bedingung ihres Auftretens diese Bestimmtheit ja selber ganz und gar ist, und Bedingungsein heisst doch Bedingung von Anderem sein.

Aus diesem Grunde ist es schon gar nicht zu verstehen, dass die wieder eintretende Empfindung A „eine Tendenz, denselben Zustand A wieder zu erzeugen, der vor B stattfand", habe, weil sie selber dieser „Zustand" thatsächlich schon ist, wenn sie anders die „wiederholte" Empfindung A ist. Freilich erwacht gegen Letzteres ein Zweifel angesichts der Worte: „sie gewinnt durch die Wiederholung, indem sie sich die von A hinterlassenen Spuren zu nutze macht": was kann dies aber anders heissen, als dass bei auftretendem gleichem Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand (der besonren physiologischen Bedingung der früher aufgetretenen Empfindung A) eine Empfindung auftritt, die überdies noch bedingt ist durch „von A hinterlassene Spuren" d. h. durch einen bestimmten von A mitgewirkten Gehirnzustand. Steht die Sache so, dann ist die derartig bedingte Empfindung nicht eine „wiederholte", nicht eine mit der früheren Empfindung A identische, sondern eben eine andere, wenn auch jener ähnliche, Empfindung. Und dann bedarf es hier auch gar nicht der Annahme einer in dieser Empfindung mit „verschmolzenen Vorstellung" von A, denn jene, die Empfindung mit bedingenden, „von A hinterlassenen Spuren" können ja nicht etwa als sich hineinklemmende „unbewusste Vorstellung" verstanden werden, sondern können nichts anderes sein als ein Gehirnzustand.

Aber von einer solchen „unbewussten" und „im Unbewussten mit der auftretenden Empfindung verschmelzenden" Vorstellung will Höffding ebenso wenig lassen, wie von der blossen Wiederholung der früheren Empfindung A in der auftretenden Empfindung (A). Diese Identität und jene Unterschiedenheit kann er auch nicht fahren lassen, will er anders die Mittel gewinnen, das „Bekanntsein" der wiederholten Empfindung A aus der anscheinend blossen Wiederholung der Empfindung selbst klarzulegen. Wir aber halten dies für ein erfolgloses Unternehmen, weil, selbst wenn wir eine unter der

Schwelle des Bewusstseins befindliche Vorstellung dessen, was die frühere Empfindung A enthielt, zugeben wollten, die „im Unbewussten" mit der „wiederholten" Empfindung A verschmölze, wir doch die Möglichkeit solcher Vorstellung ohne eine andere Bewusstseinsbestimmtheit, welche anderen Inhaltes wäre und als solche die veranlassende Bedingung der Vorstellung bildete, garnicht anerkennen dürfen. Die Möglichkeit dieser Vorstellung A, unter Zugrundelegung der früheren Empfindung A, auf die wiederholte Empfindung A als angeblich veranlassende Bedingung zu stützen, ist ganz irrig, weil die wiederholte Empfindung A ja schon, was die frühere Empfindung A war, selber ganz und gar bietet, so dass nicht zu verstehen ist, was es noch heissen soll, die wiederholte Empfindung A habe „die Tendenz", die frühere Empfindung A wiederzuerzeugen. Denn unter dem unbestimmten „die Tendenz haben" kann doch nur gemeint werden „die veranlassende Bedingung sein", und grade dieses wollen wir klarlegen, dass die veranlassende Bedingung jeglicher Vorstellung stets anderen Inhaltes sei als diese selber.

Dagegen scheint freilich zu sprechen, dass die wiederholte Empfindung im Vergleich zu der „neuen", ersten Empfindung als „bekannte" sich bietet, da hier einerseits gar keine Bewusstseinsbestimmtheit anderen Inhaltes, wenigstens dem ersten Anschein nach, hereinspielt, und andererseits doch das blosse Wiederholen der Empfindung A noch nicht selber die „bekannte" Empfindung macht, sondern hierzu Vorstellung A auch nöthig ist.

Höffding hat richtig erkannt, dass das „Bekanntsein" einer wiederholten Empfindung A nicht auf das blosse Wiederholen oder Wiederhaben der selbigen Empfindung A sich gründen kann, dass eine Vorstellung A dabei sein müsse, aber er ist in der Zergliederung des in Rede stehenden Seelengegebenen nicht weit genug gegangen und hat anstatt dessen einen unerlaubten Ritt ins Land des Unbewussten gemacht. Vielleicht hielt er es für eine unangreifbare Thatsache, dass, soweit man bewusstes Seelenleben allein befrage, zugestanden werden müsse, dass an dem blossen Wiederholen das Bekanntsein der wiederholten Empfindung A hänge, und auf Grund dieses Dafürhaltens untersuchte er nicht weiter das (bewusste) Seelische selbst. Weil ihm aber die Ueberlegung sagte, dass doch aus dem blossen Wiederholtsein das Bekanntsein der Empfindung A nicht zu begreifen sei, sondern es dazu einer Vorstellung A noch

bedürfe, diese jedoch scheinbar als „Bewusstes" nicht vorhanden sei, so flüchtete er ins Asyl des „Unbewussten", um hier die erforderliche Vorstellung A unterzubringen.

Wir dagegen sagen, dass, wenn das Bekanntsein des Gegenständlichen einer wiederholten „Empfindung" Thatsache ist und dieses Bekanntsein nur durch eine zugleich gegebene Vorstellung A möglich ist, wir auch, da Vorstellung A nichts Anderes als Bewusstseinsbestimmtheit sein kann, diese Vorstellung A müssen nachweisen können: das „unbewusste Seelische" lassen wir als Unwort draussen. Wie aber auch das Ergebniss sei, dieses können wir, da eine Vorstellung A mit dabei sein muss, um das Bekanntsein der wiederholten Empfindung zu begründen, schon erklären, dass der die Vorstellung A bedingende Bewusstseinsaugenblick mehr enthalten muss als die „wiederholte" Empfindung A, da diese selber ja nicht die veranlassende Bedingung der Vorstellung A sein kann. Dächte man sich also ein Seelenleben, von dessen Augenblicken ein jeglicher nur schlechthin einfache Bewusstseinsbestimmtheit, etwa „einfache Empfindung", aufwiese, so könnte, auch wenn jeder folgende Augenblick die Empfindung des vorhergehenden rein „wiederholte", das „Bekanntsein" niemals der Empfindung anhängen, weil keine Vorstellung A, die doch als Vorstellung überhaupt zu ihrer Möglichkeit noch seelische Bestimmtheit anderen Inhaltes als Bedingung fordert, auftreten könnte.

Untersuchen wir das „Bekanntsein" als psychologische Erscheinung, so ergiebt sich, dass seine Unterlage verwickelter ist, als es scheinen möchte und als das gemeine Bewusstsein meint, welches dasselbe auf das blosse Wiederholen zurückzuführen pflegt. Nehmen wir den einfachsten Fall: eine wiederholte Empfindung A bietet sich zugleich als „bekannte", d. h. das Gegenständliche der Empfindung A ist uns bei der Wiederholung derselben als „bekanntes" gegeben. Was sagt das „Bekanntsein" des Gegenständlichen der Empfindung? Doch nichts weiter als das Bewusstsein, dieses Gegenständliche wiederholt gehabt zu haben; „Bekanntsein" ist hier also das Bewusstsein vom Wiederholtsein des Gegenständlichen, dies aber setzt eine Vorstellung des früher gegebenen selbigen Gegenständlichen voraus. Wäre nun die Empfindung nicht von vorneherein mit Raumbewusstsein zusammen Bestimmtheit des Bewusstseins, so würde es garnicht möglich sein, früher gegebenes Gegenständliche als Vorgestelltes neben dem in der wiederholten

Empfindung A gegebenen selbigen Gegenständlichen zu haben, weil das Gehabte als identisches dann immer auch als Eines da wäre; neben einander in zwei Gegenständlichen gegeben sein kann das Identische nur, wenn es, sei es als Empfindungs-, sei es als Vorstellungsinhalt mit verschiedenem besonderen Raumbewusstsein zusammen da ist. Dies kommt für den von uns angenommenen einfachen Wiederholungsfall in Betracht. Wir fragen: wie, ist die erforderliche Vorstellung A, wenn die wiederholte Empfindung A auftritt, möglich? Diese, mit einem bestimmten Raumbewusstsein verbunden, jetzt gegebene Empfindung A ist die veranlassende Bedingung für die Vorstellung desjenigen bestimmten Raumes, mit dem die frühere Empfindung A zusammen gegeben war, und diese bestimmte Raumvorstellung ist dann wiederum die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A, mit deren Gegenständlichem als Empfindungsinhalt ja der bestimmte Raum zusammen früher Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins gewesen ist. Durch solche Vermittlung allein kann die Vorstellung A in unserem Falle auftreten, mit solcher Raumvorstellung zusammen kann sie auch allein zugleich mit der wiederholten Empfindung A, die dann eben mit anderem bestimmten Raumbewusstsein zusammen Bestimmtheit derselben Seele ist, gegeben sein und somit das „Bekanntsein" der wiederholten Empfindung A ermöglichen. Die Meinung, dass die wiederholte Empfindung A in unvermittelter Weise selber die Vorstellung A hervorrufe, „indem sie sich die Spuren der früheren Empfindung A zu nutze mache", ist eine unhaltbare.

Dass nun der angeführte Fall nicht der einzige Weg sei, der das Bekanntsein einer wiederholten Empfindung A schaffe, sei hier doch kurz bemerkt; im entwickelteren Bewusstsein tritt ja häufig auch der Fall ein, dass die Vorstellung A zuerst da ist, zu der dann die Empfindung A hinzutritt, aber wenn dieses auch in der Art sich zeigen sollte, dass mit derselben Raumstelle, mit welcher die Vorstellung A zusammen gegeben ist, auch die wiederholte Empfindung A auftritt, so ist doch nicht etwa, wie es scheinen möchte, das Bekanntsein dieser dadurch geschaffen, dass sie als eine an derselben Stelle gegebene mit der schon vorher dort gegebenen Vorstellung A verschmölze, sondern diese letztere bleibt vielmehr als „selbstständige" Vorstellung bestehen neben der wiederholten Empfindung, was bei ihrem identischen Gegenständlichen und dem identischen Ort allerdings nur dadurch möglich, dass dieses Gegenständliche als

zeitlich verschiedenes d. i. als mit verschiedenen Stellen des Zeitraums zusammen gegeben die Bestimmtheit des Seelenaugenblicks bildet.

In allen Fällen aber ist das „Bekanntsein“ des Inhaltes einer wiederholten Bewusstseinsbestimmtheit, sei es welche es wolle, nicht ein der Wiederholung als solcher Anhängendes, sondern gründet sich auf die wiederholte Bewusstseinsbestimmtheit und die mit ihr zugleich „selbstständig“ gegebene Vorstellung desselbigen Inhaltes, dessen Vergleichung das Bewusstsein seiner Identität und für die wiederholte Bewusstseinsbestimmtheit das Bewusstsein seines Wiederholtseins, seines „Bekanntseins“ ergiebt. Der Vorgang, welcher dieses „Bekanntsein“ schafft, ist, wenn die Vorstellung A der wiederholten Bewusstseinsbestimmtheit A schon vorausgeht, einfacher, als wenn die letztere der Vorstellung A vorausgeht, aber in beiden Fällen steht, wenn sie dann zugleich gegeben sind, die Vorstellung gegenüber der wiederholten Bewusstseinsbestimmtheit „selbstständig“ da. Von einem „Verschmelzen“ der beiden kann auch schon desshalb nicht die Rede sein, weil ja sonst die Vergleichung, welche das „Bekanntsein“ des Inhalts der wiederholten Bewusstseinsbestimmtheit erst ermöglicht, selber unmöglich sein würde. Ob dieser, das „Bekanntsein“ des gegebenen Bewusstseinsinhaltes bedingende, „seelische Vorgang“ nun selber deutlich bewusst ist, „in dem Blickpunkt des Bewusstseins steht“ oder nicht, ändert an dem Ergebniss desselben insofern nichts, als dieses immer doch das „Bekanntsein“ sein wird. Wir dürfen uns aber, wenn dieser Vorgang auch vielfach sehr rasch und uns „kaum“ bewusst sich abwickelt, nicht verleiten lassen, aus diesem „kaum bewusst“ ein „Unbewusstes“ und die in Frage stehende Vorstellung zu einer „unbewussten“ zu machen.

Dies gilt für die einfachen und die verwickelteren Fälle des Bekanntseins. Wenn wir ein Buch zum zweiten Male lesen oder ein Musikstück zum zweiten Male hören, so wird, wenn es uns „bekannt“ erscheint, nicht nur die wiederholte Wahrnehmung Bestimmtheit unseres Bewusstseins sein, sondern die Vorstellung des Inhaltes als früher gehabten ist mit ihr zugleich da. Höffding geht sicherlich etwas fehl in der Meinung, „das zweite Mal stehe uns alles, ohne dass wir gradezu nöthig hätten, an das erste Mal zu denken, in der unmittelbaren Auffassung klarer und deutlicher da“. Allerdings braucht jenes „erste Mal“ nun als Vorstellung

nicht „gradezu" im Blickpunkte des Bewusstseins mitzustehen, und es braucht nicht lange Vergleichung zwischen dem zweiten und dem ersten Mal erst angestellt zu werden; aber ohne diese Vorstellung, die uns das „zweite Mal" erst ein „bekanntes" sein lässt, würden wir auch garnicht dazu kommen, in diesem „zweiten Male", bei dem doch der wiederholte Reiz derselbige ist, „mehr", d. i. klarer und deutlicher wahrzunehmen.

Denselben Einwand haben wir gegen folgende Behauptung Höffdings zu machen: „Bei der Reproduction der früheren Empfindung" (die, wenn auch als „unbewusste" Vorstellung, angeblich durch die wiederholte Empfindung wiedererzeugt werden soll), „kommt es in dergleichen Fällen nicht zum wirklichen und deutlichen Wiederhervorrufen". Wir fragen billigerweise, was denn eine Vorstellung, die doch auch nach Höffding da sein soll, bedeute, wenn sie nicht wirklich da ist. Höffding selber nimmt sie ja auch in der That als wirkliche an, wenn er gleich darauf schreibt: „der wiedererweckte Zustand verschmilzt unmittelbar mit der gegebenen Empfindung": mag derselbe sofort (unmittelbar) nach seinem Auftreten oder erst später „verschmelzen", Thatsache ist, dass er, um mit der „Empfindung" verschmelzen zu können, doch, wenn auch nur ein kleinstes Weilchen, zunächst „selbständig" da sein muss, sonst hat alle Behauptung von „Verschmelzen" keinen Sinn. Dies „selbständige" Dasein der Vorstellung bestätigt Höffding auch selbst, wenn er schreibt: „Hier findet eine unwillkürliche Classifikation, ein Beziehen der Empfindung auf frühere Empfindungen ähnlicher Gattung statt", — ein Beziehen kann ja doch nur verstanden werden, wenn das „früher" empfundene Gegenständliche als „selbstständig" vorgestelltes neben der „wiederholten" Empfindung Bestimmtheit des Bewusstseins ist.

Zu demselben Zugeständniss muss Höffding kommen, wenn er aufrecht erhalten will, dass „die wiederholte Empfindung mit sich selbst gemessen werde", wodurch das „Bekanntsein" des Empfundenen sich begründen soll; denn dieses „mit sich selbst gemessenwerden der Empfindung" hat doch nur Sinn, wenn das Gegenständliche derselben zugleich zwei Mal gehabt ist, hier als Empfindung und als Vorstellung, was wiederum nur möglich wird, indem es mit verschiedenem bestimmten sei es Raum- sei es Zeitbewusstsein zusammen gehabt ist. Nur unter solchem Zugeständniss seinerseits können wir Höffding zugestehen, dass er mit Recht von einem „Vergleichen" redet, welches bei der Wiederholung einer Empfindung stattfinde,

und dessen Ergebniss er „das unmittelbare und unwillkürliche Wiedererkennen oder die Perception“ nennt. Denn in jedem „Wiedererkennen“ muss doch das Selbige zwei Mal gegeben sein; ist dies aber nothwendige Voraussetzung, so kann der „hier stattfindende psychologische Process als Verschmelzung einer Reproduction und einer gegebenen Empfindung“ durchaus nicht bezeichnet werden: Wiedererkennen ist das Bewusstsein von der Identität des Inhaltes der gegenwärtigen „Empfindung“ mit demjenigen eines früheren Bewusstseinsinhaltes, der dabei als solcher jetzt zugleich „selbstständig“ vorgestellt ist. Die Verschmelzung von Vorstellung A und Empfindung A, „dies aus zwei Einsgewordensein“, würde das „Wiedererkennen“ oder „Bekanntsein“ des Inhaltes der wiederholten Empfindung ja geradezu unmöglich machen.

Höffding selber nimmt auch öfters selber solche Verschmelzung stillschweigends zurück, so, wenn er schreibt: „die Perception kommt nur durch Aehnlichkeit der gegebenen Empfindung mit der früheren zu Stande, sie ist ein unwillkürliches Vergleichen“ und zwar „ein gebundenes Vergleichen, da die Elemente, die ihrer Aehnlichkeit wegen verbunden“ (also nicht verschmolzen!) „werden, einander gegenüber nicht frei und selbstständig auftreten“. Dieser Satz zeigt zugleich das Schwanken Höffdings in der fraglichen Sache: einerseits treten ihm Empfindung A und Vorstellung A einander gegenüber, frei und selbstständig auf, sonst könnte er von einem „Vergleichen“ ja doch nicht reden, andrerseits sollen sie wiederum „nicht frei und selbstständig“ einander gegenüber auftreten, sondern in einem „Verschmelzungsproduct“ nur gegeben sein, — den Widerspruch, welcher hierin vorliegt, muss dann schliesslich das merkwürdige Wort vom „gebundenen“ Vergleichen, so gut es gehen will, zudecken.

Auf das Wiedererkennen kommen wir noch zurück. Hier haben wir das Vorgebrachte nur benutzt für die Frage, ob die Bewusstseinsbestimmtheit, welche die veranlassende Bedingung der Vorstellung ist, eine in ihrem Inhalt mit dem Gegenständlichen dieser Vorstellung identische sein könne. Und diese Frage meinen wir auf Grund der Thatsachen mit Recht verneinen zu können.

Wäre jeder Wahrnehmungsaugenblick seiner Bewusstseinsbestimmtheit nach ein einfacher, wäre deren Inhalt niemals ein Zu-

sammen von Mehrerem, so würde zweifelsohne, möchte der selbige, das Wahrnehmen bedingende, Reiz noch so oft wiederholt werden, niemals etwas Anderes als „Wahrnehmung", niemals „Vorstellung" auftreten. Vorstellen verlangt zu seiner Möglichkeit, dass vorher das wahrnehmende Bewusstsein Verschiedenes im Zusammen, oder, was dasselbe sagt, dass die Seele mehrere Wahrnehmungen im Zusammen gehabt habe, mögen diese „Wahrnehmungen" nun mehrere „Dinge" oder mehrere „Merkmale eines Dinges" sein, das ist gleich. Vorstellen setzt also schon ein Unterscheiden der Seele voraus; es ist eben nur möglich, wenn das Gegenständliche des wahrnehmenden Bewusstseins nicht als schlechthin einfaches gegeben war, sondern als Zusammen oder Einheit von Unterschiedenem.

Nehmen wir an, diese vorauszusetzende frühere Wahrnehmung sei (AB). Damit nun z. B. A in der Vorstellung wiedergehabt werde, muss (die scheinbare Ausnahme wird S. 282 f. berührt) eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit eigener Art angenommen werden, nemlich eine solche, die dem Inhalt nach identisch ist mit der Wahrnehmung B. Wäre dieselbe auch der einzige gegenwärtige Bewusstseinsinhalt und noch dazu auch ein völlig einfacher, so hinderte das nicht, dass sie die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A wäre, deren bestimmende Bedingung natürlich die frühere Wahrnehmung A sein muss. Warum aber kann die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit B — ob sie selber Wahrnehmung oder Vorstellung sei, ist ganz einerlei — die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A sein? Weil ihr Inhalt (B) schon früher der Seele eigen und zwar im Zusammen mit dem Inhalt der Vorstellung A eigen war, weil die Seele schon früher (AB) gehabt hat. Das die Vorstellung A Veranlassende ist das gegenwärtige B, also etwas Anderes als A; und wir wiederholen, dass zu der durch B erst veranlassten „Vorstellung" nicht auch jenes zusammen mit A früher als Wahrnehmungsinhalt Gegebene B gehören kann, denn dieses ist ja schon von der Seele in der gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit B wiedergehabt.

Steht es so, dann wird zum Wenigsten die allererste Vorstellung der Seele zur veranlassenden Bedingung eine Wahrnehmung haben, mithin wird, da diese gegenwärtige Wahrnehmung (B) ihrem Inhalt nach identisch sein muss mit einer Wahrnehmung aus einem früheren Wahrnehmungszusammen oder Wahrnehmungseinheit (AB), nur wiederholte Wahrnehmung veranlassende

Bedingung einer ersten Vorstellung der Seele sein können; in diesem Sinne dürfen wir sagen: ohne Wiederholen einer ursprünglichen Bewusstseinsbestimmtheit ist Vorstellen nicht da.

Ist nun die Vorstellung A aufgetreten, so hat das Bewusstsein wiederum zum Inhalt ein (AB), aber dieses (AB) ist nicht als solches jene wiederholte Bewusstseinsbestimmtheit, weil es nicht zwei Wahrnehmungen, A und B, sondern eine wiederholte Wahrnehmung B und eine Vorstellung A bietet.

Wenn darauf dann die Vorstellung A anscheinend wieder die veranlassende Bedingung einer Vorstellung B wäre, so dass nun B sowohl in der Wahrnehmung als auch in der Vorstellung der Seele gegeben sein würde, so müsste doch die weitere thatsächliche Voraussetzung bestehen, dass früher ein (ABC)-Inhalt der Seele eigen war. Denn wäre nur (AB) dieser frühere Inhalt gewesen, so würde, da (AB) als Bewusstseinsinhalt schon der Seele wieder eigen ist, keine Veranlassung für ein nochmaliges Haben von B in der aufgetretenen Vorstellung A liegen. Es läge die Sache also thatsächlich der Art, dass etwa die Vorstellung A die Vorstellung C unmittelbar veranlasste; und wenn dieses C, z. B. ein Zeitpunkt oder ein Ort, nach seinem Inhalt nicht gestattet, dass es mit dem jetzt bestehenden (AB) selber ein Zusammen bilden kann, weil dieses schon mit einem anderen C (Zeitpunkt oder Ort) zusammen Inhalt des Bewusstseins ist, so würde nun erst die Vorstellung C ihrerseits wiederum eine Vorstellung von AB auf Grund des früheren (ABC) veranlassen.

Veranlassende Bedingung einer Vorstellung kann aber entweder eine ursprüngliche, aber wiederholte Bewusstseinsbestimmtheit, oder eine Vorstellung, also eine unter anderen Bedingungen wiedergehabte Bewusstseinsbestimmtheit sein. Nicht das besondere Wiederhaben, welches wir Wiederholen nennen, allein, sondern das Wiederhaben überhaupt eines früheren Bewusstseinsinhaltes ist nothwendige Voraussetzung und bedeutet die veranlassende Bedingung des Vorstellens — des ersten Vorstellens der Seele freilich ein Wiederholen —, und der Inhalt dieser veranlassenden Bewusstseinsbestimmtheit ist in alle Wege stets ein anderer als der Inhalt der von derselben bedingten Vorstellung.

Fassen wir das Entwickelte kurz zusammen: die Voraussetzung alles Vorstellens bildet eine früher gehabte Bewusstseins-

estimmtheit, deren Inhalt ein Zusammen oder eine Einheit
on zwei Unterschiedenen ist, von denen die bestimmende Be-
ingung der Vorstellung das eine bildet, welches dann mit dem
nhalt der auftretenden Vorstellung sich identisch zeigt; als die
eranlassende Bedingung der Vorstellung erweist sich eine
egenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, deren Inhalt identisch mit
em anderen der zwei Unterschiedenen ist, die im Zusammen oder
n der Einheit die vorauszusetzende früher gehabte Bewusstseins-
estimmtheit bildeten.

Dass nun, um das Wirken der gegenwärtigen Bewusstseins-
estimmtheit als veranlassender Bedingung einer Vorstellung völlig
u verstehen, wiederum der Gehirnzustand mit hereingenommen
verden muss, darf nicht geleugnet werden; denn die gegenwärtige
Bewusstseinsbestimmheit als wirkende Bedingung findet ja nicht
och jene früher gehabte Bewusstseinsbestimmtheit (die bestimmende
Bedingung), mit deren Inhalt die auftretende Vorstellung sich iden-
isch erweisen muss, selber (etwa als „unbewusste Vorstellung“),
ondern nur den von derselben gewirkten verharrenden Gehirn-
ustand vor, mit dem sie dann zusammenwirkt. Die Psychologie
ber hat nicht das Interesse und auch nicht das Zeug, um die Frage zu
erfolgen, wie das Einwirken der gegenwärtigen Bewusstseins-
estimmtheit, der veranlassenden Bedingung des Vorstellens, auf
en verharrenden Gehirnzustand sich geltend mache am Gehirn. Sie
egnügt sich mit der Behauptung, dass ein solches Wirken bestehen
nüsse, welches jenen Gehirnzustand treffe und das Gehirn der Art
erändere, dass seine unmittelbare Wirkung dann das Auftreten der
Vorstellung sei. Die Psychologie kann auch im Einzelnen diese
m eigentlichen Sinne allein unmittelbare besondere Bedingung
Gehirnzustand) der Vorstellung bei Seite liegen lassen, ohne das
Verständniss für die Besonderheit der einzelnen auftretenden Vor-
tellung sich zu schmälern, da die angeführten zwei besonderen psy-
hologischen Bedingungen schon dafür Alles leisten. Eben desswegen
chien es uns auch erlaubt zu sein, die gegenwärtige Bewusstseins-
estimmtheit ausser „veranlassende“ auch „unmittelbare“ Bedin-
gung des Vorstellens zu nennen, wenn gleich sie, genau genommen,
icht die unmittelbare Bedingung des Vorstellens, sondern des,
einerseits erst das Vorstellen unmittelbar bedingenden, Gehirn-
ustandes bildet, dessen andere Bedingung eben das Gehirn, so-

[illegible] der bestimmenden Bedingung des Vor-[illegible] Zustande befindet, ist.

[illegible] auf diesen für die Möglichkeit des [illegible] Umstand desswegen noch be-[illegible] Behauptung, dass **jegliche** Vorstel-[illegible] psychologsichen Bedingungen [illegible] wird. Zwar gegen die be-[illegible] Bedingung [illegible] angewendet werden, dass sie auch [illegible] dafür, dass Vorstellen auch ohne [illegible] Bedingung möglich sei. Mit anderen Worten, wenn [illegible] Bedingung die Mutter, die veranlassende den [illegible] Vorstellungen hält man, [illegible] für möglich.

[illegible] dass es **keine** vaterlosen [illegible] auch irgendwie nachzuweisen [illegible] Vorstellung zusammen eine andere [illegible] gegeben sei, deren Inhalt mit [illegible] zusammen in früherer Zeit dem Be-[illegible] Diejenigen Recht, welche die [illegible] behaupten, so müssen sie nach-[illegible] auftretenden angeblich vater-[illegible] „gegenwärtigen" Bewusst-[illegible] durch das frühere Seelenleben [illegible]

[illegible] Vorstellungen meinen es nicht [illegible] Zusammenhangslosigkeit von Vorstellungen [illegible] Bewusstseinsbestimmtheit festzustellen; die [illegible] Beleg genug zu sein, die Vor-[illegible] weiss, woher sie kommen", die [illegible] „unerklärlich", die mit dem [illegible] Bewusstseinsinhalte sich gar nicht reimen" und [illegible] uns anmuthen u. s. f. In all diesen Worten ist die [illegible] der Zusammenhangslosigkeit einer auftretenden Vor-[illegible] verschiedentlich umschrieben; aber der Schein der Zu-[illegible]angslosigkeit dürfte doch trügen.

Freilich ist in manchen Fällen auch bei ernsterem Nachprüfen ein „Zusammenhang" gewisser Vorstellungen mit dem „gegenwärtigen" Bewusstseinsinhalte nachträglich **nicht** aufzuweisen, aber, wenn uns

andrerseits der Nachweis bei vielen, vermeintlich auch vaterlosen Vorstellungen doch gelingt, kann dann jenes Fehlschlagen unseres Bemühens schon berechtigen, vaterlose Vorstellungen als Thatsache auszugeben? Wir denken: nein!

Ungleich günstiger, als die Gegner, sind wir daran, weil uns wenigstens die unbestrittene Erfahrung von Vorstellungen, welche in einer gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit ihre veranlassende Bedingung haben, als sichere Unterlage dient, während Jenen die „vaterlose Vorstellung" in keiner Erfahrung je fraglos klar vorliegt. Was sie anführen an Vorstellungen, könnte doch erst einen wissenschaftlichen Werth haben, wenn sicher zu stellen wäre, dass wir bei der Nachprüfung uns des ganzen hier in Betracht kommenden Bewusstseinsinhaltes wieder bewusst gewesen sind, so dass in der That keines seiner Stücke uns entschlüpft ist. Nun erwäge man einerseits, dass solche Nachprüfnng nur immer an dem wiedergehabten, und zwar dem vorgestellten, Bewusstseinsinhalte geschehen kann, aber der Inhalt einer früheren Bewusstseinsbestimmtheit um so mehr dieser Vorstellungsmöglichkeit sich entzieht, je weniger deutlich er gehabt, „je weiter vom Blickpunkt des Bewusstseins entfernt" er gegeben war; und man erwäge andrerseits, dass nicht nur das im Blickpunkte des Bewusstseins Stehende, sondern dass jeglicher besondere Inhalt des Bewusstseins die veranlassende Bedingung einer Vorstellung sein kann — so dürfen wir, die wir auf jener oben genannten unbestrittenen Erfahrung fussen, schon die Vermuthung aussprechen, dass in den Fällen, wo wir den Schein, dass die Vorstellung eine vaterlose sei, nicht zerstreuen können, die Erfolglosigkeit unseres Bemühens von der Lückenhaftigkeit, mit der wir den fraglichen Bewusstseinsinhalt nur vorzustellen vermögen, liege, und dass es, wenn nur derselbe uns restlos in der Vorstellung gegenständlich wäre, sich herausstellen würde, wie auch in diesen nicht mehr aufzuklärenden Fällen die auftretende Vorstellung ihre veranlassende Bedingung an einer „gegenwärtigen" Bewusstseinsbestimmtheit gehabt habe. Wir dürfen dieser Vermuthung aber um so mehr nachgeben, als die nachträglich in unserem Sinne aufgeklärten Fälle von scheinbaren vaterlosen Vorstellungen den unaufgeklärt bleibenden Fällen ursprünglich an Stärke des Scheines, vaterlose Vorstellungen zu sein, in Nichts nachgestanden haben.

Die Meinung der Gegner wird aber besonders verdächtig dadurch, dass sie, um die vaterlose Vorstellung dem Verständniss näher

zu bringen, zu verharrender „unbewusster Vorstellung“ ihre Zuflucht nehmen, demzufolge Herbart und seine Schule die auftretende vaterlose Vorstellung mit dem Namen der „freisteigenden“, aus dem Unbewusstsein ins Bewusstsein aufsteigenden Vorstellung bezeichnete. Seine atomistische Auffassung des Seeleninhaltes, die ihm bezeichnenderweise in eine „Statik und Mechanik der Vorstellungen“ ausläuft, liess es ihm scheinen, dass ein im Seelenraum durch andere Vorstellungen (seelische Atome) unter die Schwelle des Bewusstseins herabgedrücktes seelisches Atom (Vorstellung) nach aufgehobenem Drucke bloss aus eigener Kraft, dem cartesianischen Teufelchen im Glaskolben vergleichbar, wieder über die Schwelle des Bewusstseins frei emporsteige. Wir haben uns zu Gunsten der Thatsachen des Seelenlebens auf das Bestimmteste sowohl gegen die Auffassung verwahrt, dass die gegenständliche Bestimmtheit der Seele ein seelisches Concretes wäre, welche demnach Veränderungen erfahren, steigen und sinken, oder verschmelzen und ausscheiden könne, als auch gegen die Behauptung, dass Seelisches überhaupt je „Unbewusstes (1)“ sein könne. Verharrt eine „Vorstellung“, so verharrt „Bewusstes (1)“ und zwar ein Abstractes (Unveränderliches), eine gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins: „freisteigende“, aus dem „Unbewusstsein“ ins „Bewusstsein“ nach aufgehobener Hemmung aus eigener Kraft emportauchende Vorstellung ist reine Dichtung, gleich der angeblich im „Unbewusstsein“ zunächst verharrenden und dann durch eine dem Inhalte nach identische gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit ins „Bewusstsein“ heraufgezogenen Vorstellung. Es klingt ja sehr verlockend und „so natürlich“, wenn uns der Herbartianer sagt, dass „beim Erwachen aus dem Schlafe mit dem Wegfall des somatischen Druckes die herrschenden Vorstellungsmassen des wachen Lebens wiederkehren und ebenso nach vollendeter Arbeit die während der Dauer derselben zurückgedrängten Vorstellungen sich von selbst wieder einstellen“ —, aber, wenn wir den Bildern, in denen uns das Auftreten dieser Vorstellungen gezeigt wird, gründlich den Abschied geben, so merken wir, dass die „so natürliche“ Darstellung völlig an den Bildern als Anschaulichem hängt, dagegen die Sache selber, das Nichtanschauliche, dadurch nicht aufgehellt, vielmehr nur die widerspruchsvolle Dichtung von verharrenden, unbewussten seelischen Concreten („Vorstellungen“) als Versuchung an uns herangebracht wird.

Dieser Versuchung aber entgehen wir eben durch Festhalten dem vorher erwähnten Gehirnzustande als der eigentlichen unttelbaren besonderen Bedingung für das Auftreten der Vorstelg überhaupt.

Wir haben nach dem bisher Erörterten keinen Anlass, freigende oder vaterlose Vorstellungen anzunehmen und halten daher an fest, dass jener, als die im eigentlichen Sinne unmittelbare ondere Bedingung der Vorstellung aufzufassende, Gehirnzustand ıerseits unmittelbar stets mitbedingt ist durch die, von uns „verlassende Bedingung der Vorstellung" genannte, Bewusstseinstimmtheit.

Darum können wir auch Denjenigen nicht zustimmen, welche ır nicht mit psychologischen, aber doch mit physiologischen inden die vaterlose, d. h. nicht durch eine gegenwärtige Besstseinsbestimmtheit bedingte, Vorstellung wahrscheinlich machen suchen. Sie gehen von der, auch von uns vertretenen, sicht aus, dass der als unmittelbare physiologische Bedingung Vorstellung anzusehende Gehirnzustand zu einem Theile auf dem, :h dem ursprünglichen Haben des Vorzustellenden zurückbleiben-ı, verharrenden Gehirnzustande als seiner vorausgehenden Bedinıg beruhe; aber sie meinen nun, es gebe Fälle, in denen jener, Vorstellung unmittelbar bedingende, Gehirnzustand auftrete, ohne s eine Bewusstseinsbestimmtheit unmittelbar vorher dazu genmen wäre, und dass doch eben die Vorstellung eintrete. Die das Auftreten des unmittelbar bedingenden Gehirnzustandes hige „andere" Bedingung finden sie in unmittelbar vorher hinkommenden physiologischen Umständen, Blutzufuhr oder Blutuhr, Ernährungszuwachs oder Ernährungsabnahme. Auch diese ffassung müssen wir abweisen, weil ebenfalls ihr gegenüber unsre sicht den Vorzug der Verständlichkeit hat, dass, gleich wie viele enannte vaterlose Vorstellungen sich nachträglich als durch ;enwärtige Bewusstseinsbestimmtheit thatsächlich bedingt nachisen lassen, so auch die übrigen unaufgeklärten derartig bedingt ən. Wir wollen dabei nicht leugnen, dass der Ernährungszustand Gehirns von Einfluss für das Seelenleben überhaupt und dem-:h auch für das Vorstellungsleben sei, aber das hindert uns ht, bei der Ansicht zu verharren, dass keine Vorstellung auf-:e, sie habe denn in einer gegenwärtigen Bewusstseinsstimmtheit ihre voranlassende Bedingung.

§ 33.
Das Gesetz des Vorstellens.

Vorstellbar ist Alles zu nennen, was der Seele früher jemals eigen war, sofern es in einer Einheit (Zusammen) mit etwas, was die Seele als Inhalt gegenwärtiger Bewusstseinsbestimmtheit wiederhaben kann, gegeben war. Einheit (Zusammen) des Vorstellbaren mit anderem Bewusstseinsinhalt in früherer Zeit, und Gleichheit dieses anderen mit einem gegenwärtigen Bewusstseinsinhalt bedingen das Vorstellen überhaupt; das in jedem Vorstellen Wirkende, das Vorstellen überhaupt Begründende ist jene Einheit und diese Gleichheit, sie sind die beiden das allgemeine Gesetz des Vorstellens erfüllenden Momente desselben.

Das allgemeine Gesetz des Vorstellens lautet: Wenn eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit dem Inhalte nach einer früheren gleich ist, so ist der Inhalt einer anderen Bewusstseinsbestimmtheit, welche mit der früheren in einer Einheit dem Bewusstsein gegeben war, vorstellbar.

Die sogenannten „Gesetze der Ideenassociation", der Zahl nach schon bis heute auf zwei heruntergebracht, welche Gesetz des Aneinander („Coexistenz" und „Succession") und Gesetz der Aehnlichkeit heissen, sind in Wahrheit nur zwei Fassungen des Einen Gesetzes unseres Vorstellens überhaupt, von denen die eine vor Allem das Einheitsmoment, die andere dagegen vor Allem das Gleichheitsmoment betont. Gelten sie aber als der Ausdruck zweier allgemeiner Gesetze des Vorstellens, so konnte dieser Irrthum sich nur einstellen, indem man bei der ersten Fassung (Gesetz des Aneinander) über dem hier betonten Einheitsmomente das Gleichheitsmoment und bei der zweiten Fassung (Gesetz der Aehnlichkeit) über dem hier betonten Gleichheitsmomente das Einheitsmoment des Einen Vorstellungsgesetzes gänzlich vergass, so dass nun der Schein zweier verschiedener Vorstellungsgesetze entstehen musste.

Der Satz, dass die Seele im Vorstellen Alles, was ihr früher eigen war, wiederhaben könne, eben weil sie es früher hatte, ver-

langt nach zwei Richtungen hin eine nähere Bestimmuug und Einschränkung.

1) Zwar ist das Vorstellen als gegenständliches Haben keineswegs (was wir schon erklärt haben) in seinem Inhalte, etwa wie das Wahrnehmen, auf „Dingliches" beschränkt, sondern die vorstellende Seele kann auch, was als Nichtdingliches, rein Seelisches ihr eigen war, was sie also nicht ursprünglich als Gegenständliches hatte, gegenständlich haben: das Dinglichsein ist nicht die nothwendige Voraussetzung für das Gegenständlichsein überhaupt, sondern nur für das Gegenständlichsein in der Wahrnehmung. Wenn wir nun aber doch die Möglichkeit, Vorstellungsinhalt zu sein, nicht auf Alles, was der Seele eigen war, ausdehnen, sondern sie auf dasjenige, was Inhalt ihrer Bewusstseinsbestimmtheit genannt werden kann, beschränken und daher das Moment „Bewusstseinssubject" von der Vorstellungsmöglichkeit ausnehmen, so muss dies seinen Grund in etwas Anderem haben, als darin, dass das Bewusstseinssubject nicht als ursprünglich Gegenständliches (wie das Dingliche) der Seele eigen ist. Der Grund kann auch nicht in der Einfachheit (s. S. 53 f.) des Subjectsmomentes liegen, denn auch einfache Empfindungen werden, wenn sie nur im Zusammen mit Anderem Bestimmtheit der Seele sind, ihrem Inhalte nach vom vorstellenden Bewusstsein ohne Frage wiedergehabt.

Nicht seine Einfachheit, aber auch nicht sein stets Gegebensein, wann immer Bewusstsein gegeben ist (s. S. 50), giebt für die Nichtvorstellbarkeit des Subjectmomentes den Grund her; denn gesetzt den Fall, die Empfindung „Roth" wäre mir stets gegeben, so könnte ich zugleich doch eine Vorstellung „Roth" haben, nemlich die Empfindung Roth als Bestimmung eines Dinges an diesem (wahrgenommenen) Orte, und zugleich die Vorstellung „Roth" als Bestimmung eines anderen Dinges an jenem (vorgestellten) Orte.

Der Grund der Nichtvorstellbarkeit liegt für das Subject-Moment in seiner Einzigkeit und seinem stets Gegebensein, wann immer Bewusstsein ist, oder, was dasselbe sagt, in der Einzigkeit desselben als Grundmomentes des Bewusstseins überhaupt. Zum „Bewusstseinsinhalt" gehört dieses Moment ebenso gut wie das andere, die Bewusstseinsbestimmtheit, aber nur der Inhalt dieser letzteren, und mag er für sich betrachtet auch „einfach" sein, kann in Mehrzahl zugleich dem Bewusstsein eigen sein. Die Mehrzahl wird möglich durch das Zusammen desselbigen „Einfachen" der

Bewusstseinsbestimmtheit mit verschiedenem Raum- oder mit verschiedenem Zeitbewusstsein; im ersteren Falle kann das in Mehrzahl zugleich Gehabte nur Dingliches, im letzteren Falle entweder Dingliches oder rein Seelisches — mit Ausnahme des Bewusstseinssubjectes — sein. Die Bewusstseinsbestimmtheit ist als rein Seelisches schon erhaben ob Raum, aber nur das Subject-Moment des Bewusstseins ist erhaben ob Raum und Zeit, und darin zeigt sich eben seine Einzigkeit.

Jeder Versuch, dieses Bewusstseinssubject, dass wir in jedem Augenblicke schon sind, zugleich noch einmal zu haben, wenn auch nur in der Vorstellung, jeder Versuch, eine Mehrzahl von Subject-Moment zu „denken“, muss selbstverständlich misslingen (s. § 18).

Zu dieser Beschränkung des Wiederhabens „Vorstellen“ kommt noch eine andere.

2) Die allgemeine Vorstellungsmöglichkeit fordert nicht nur, dass das Vorzustellende in der Bewusstseinsbestimmtheit dem Bewusstsein eigen, sondern auch, dass es gedacht gewesen sei. Dieses Zweite ergiebt sich aus dem im § 32 Entwickelten, wonach das Vorzustellende in einer Einheit mit Anderem dem Bewusstsein eigen gewesen sein muss; der Inhalt der früheren Bewusstseinsbestimmtheit, welcher die bestimmende Bedingung des Vorstellens mitenthält, muss ein Zusammen von Unterschiedenem, eine gegliederte Einheit gewesen sein, deren eines bestimmte „Glied“ oder Unterschiedenes das Vorzustellende ausmacht. Ohne vorhergegangenes Unterscheiden ist also kein Vorstellen, ohne Unterschiedensein kein Vorzustellendes möglich; Unterscheiden aber ist Denken, Unterschiedensein ist Gedachtsein: also ist Denken die nothwendige Voraussetzung für die Möglichheit des Vorstellens überhaupt, denn nur Denken macht es, dass das Bewusstsein eine Einheit von Mehrerem, ein Zusammen von Unterschiedenem habe. Wir nennen dieses Zusammen eine Einheit, um dem „Zusammen“ einen betonten Ausdruck zu geben, und andrerseits diese Einheit ein Zusammen, um sie als gegliederte, nicht einfache, Einheit zu betonen.

Die Frage, was ist vorstellbar, findet ihre ganz allgemeine Beantwortung nun darin: Alles ist vorstellbar, was in der Bewusstseinsbestimmtheit als Gedachtes der Seele eigen war. Von dem Denken überhaupt handeln wir später im § 43.

Wir haben aber ferner gesehen, dass die allgemeine Vorstellungs-

nöglichkeit nicht nur von der in der früheren Bewusstseinsbestimmt-
ieit gegebenen Einheit des Unterschiedenen getragen wird, sondern
lass eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit die andere
iothwendige und allgemeine Voraussetzung sei, wenn ein Vor-
tellen soll auftreten können, und zwar eine gegenwärtige Bewusst-
einsbestimmtheit, die wenigstens ihrem Inhalte nach gleich ist
lem anderen Unterschiedenen jener Einheit, welches eben mit dem
Torzustellenden zusammen der Seele früher eigen war.

In jener Einheit und dieser Gleichheit haben wir die beiden
Momente, welche das allgemeine Gesetz des Vorstellens bestimmen.

Dass das Vorstellen in jedem besonderen Falle, wenn nur
liese Momente der Einheit und Gleichheit bestehen, schon eintreten
nüsse, soll natürlich nicht behauptet sein, obwohl wir aus diesen das
illgemeine Gesetz des Vorstellens bestehen lassen; giebt es doch im
inzelnen besonderen Falle noch besondere Bedingungen, welche
rfüllt sein müssen, damit grade in diesem Zeitpunkte ein bei that-
ächlich doch erfüllten allgemeinen Bedingungen zweifellos jetzt
Vorstellbares auch wirklich vorgestellt werde. Diese, das einzelne
esondere Vorstellen mitbedingenden, Umstände des jedesmaligen
Falles brauchen wir aber an dieser Stelle nicht weiter zu berück-
ichtigen, wo es uns nur darum zu thun ist, die allgemeinen
Bedingungen anzugeben, welche in jeglichem Vorstellen, in welchem
esonderen Augenblicke des Bewusstseins es auch immer gegeben
ei, erfüllt sein müssen; und diese allgemeinen Bedingungen sind
llein jene beiden Momente der Einheit und Gleichheit; in ihnen
st das allgemeine Gesetz des Vorstellens in erschöpfender
Weise dargelegt.

Wollte man ausser diesem allgemeinen noch besondere Gesetze
les Vorstellens in der allgemeinen Psychologie aufstellen, so könnten
liese selber ja immer nur besondere Fälle des allgemeinen Gesetzes
ein, deren Besonderheit sich aber nur auf die in den besonderen
Fällen sich zeigende Verschiedenheit des einen oder des anderen
der auch der beiden, das allgemeine Gesetz bestimmenden, Mo-
nente, Einheit und Gleichheit, gründen könnte.

Bei solchem Versuche aber wäre nun das Gleichheitsmoment
von vorneherein ausser Betracht zu stellen, weil dasselbe zu keiner
Besonderung Anlass geben kann; nur das Einheitsmoment könnte
bestimmte Besonderung zeigen und daher eine Aufstellung von be-
sonderen Gesetzen des Vorstellens möglich machen. Die Einheit

ist ja eine gegliederte, ein Zusammen, und so ergiebt sich die Möglichkeit, ein verschiedenartiges Zusammen in der Bewusstseinsbestimmtheit, also auch verschiedene Einheitsmomente des Vorstellungsgesetzes festzustellen: zeitliche Einheit des Nacheinander, zeitliche Einheit des Zugleichseins, räumliche Einheit des Aussereinander, begriffliche Einheit im Zugleichsein (Gattung und Besonderheit, sowie die Momente des Augenblicks-Individuums), begriffliche Einheit im Nacheinander (Ursache und Wirkung).

Wir verzichten hier auf solche Besonderung des allgemeinen Gesetzes des Vorstellens; das verschiedenartige Einheitsmoment wird uns bei der Erörterung von Gedächtniss und Erinnern beschäftigen.

Da wir nur Ein Gesetz des Vorstellens kennen, so dass demnach die besonderen Gesetze des Vorstellens, wenn sie zu Recht bestehen, als besondere Fälle jenes Gesetzes sich ausweisen lassen müssen, so ist es unsere Aufgabe, uns mit denjenigen auseinanderzusetzen, welche von einer Mehrzahl der Vorstellungsgesetze, die nicht auf Ein Gesetz als dessen besondere Fälle zurückzuführen, sondern als mehrere allgemeine Gesetze für sich bestehend anzusehen seien, reden.

Aristoteles schon wusste von vier allgemeinen Vorstellungsgesetzen, der Aehnlichkeit, des Contrastes, der Coexistenz und der Succession. Hume erkannte das Gesetz des Contrastes als einen besonderen Fall der Aehnlichkeit und stellte nur drei Vorstellungsgesetze auf, der Aehnlichkeit, des Aneinander (räumlich und zeitlich) und der Causalität. In unserer Zeit endlich hat Alexander Bain die Zahl der Gesetze auf zwei zurückgebracht, der Aehnlichkeit und des Aneinander (contiguity). Wir wählen die Bain'sche Aufstellung zur Prüfung, weil sie anscheinend die beiden anderen mit einschliesst, so dass diese zugleich in jener Prüfung mitgetroffen werden.

1) Das „Gesetz der Aehnlichkeit" heisst: Eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, welche einer früher gehabten ähnlich ist, kann bewirken, dass der Inhalt dieser früheren vom vorstellenden Bewusstsein wiedergehabt ist. In diesem „Gesetze" finden wir das Gleichheitsmoment des allgemeinen Vorstellungsgesetzes deutlich hervorgehoben. Ist die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit aber ihrem Inhalte nach einer früheren „ähnlich", so kann die Gleichheit noch in dreifacher Weise begründet sein, indem entweder die gegenwärtige ihrem ganzen Inhalte nach gleich ist einem Stücke der früheren, oder die frühere ihrem ganzen Inhalte nach gleich ist wiederum einem Stücke der gegenwärtigen, oder endlich

n Stück der gegenwärtigen gleich ist einem Stücke der früheren. eim Vorstellen kommt nun überhaupt nur die gegenwärtige Beimmtheit in Betracht, welche ihrem Inhalt nach Früherem gleich t; was der gegenwärtige Bewusstseinsaugenblick etwa sonst noch ı anderem Inhalt hat, fällt hier ausser Betracht. Ist also von ehnlichkeit, die ja Gleichheit und Verschiedenheit in sich fasst, e Rede beim Gesetze des Vorstellens, so setzen wir eine frühere ewusstseinsbestimmtheit, deren Inhalt zu einem Stücke mit demnigen der in Betracht kommenden gegenwärtigen Bestimmtheit leich (identisch) ist, voraus, setzen also den Inhalt der früheren s ein Zusammen von Unterschiedenem, als eine gegliederte Einheit oraus, deren zweites Stück eben etwas Anderes, Verschiedenes genüber dem, was die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit etet, ist. Meinte man aber nicht solche früher gegebene Einheit, e das gegenüber jener gegenwärtigen Bestimmtheit Gleiche und erschiedene im Zusammen aufwiese, so würde gar kein Grund orhanden sein, hier von „Aehnlichkeit“ zu reden; es müsste ınn eben Gleichheit ausgesagt werden, die gegenwärtige Bewusstinsbestimmtheit müsste ihrem ganzen Inhalte nach dasselbe sein, as die frühere als ihren ganzen Inhalt aufzuweisen hatte. Dieser all aber kann, wie wir auseinandergesetzt haben, nicht die Bedinıngen eines Vorstellens in sich tragen (s. S. 272), weil wir hier ja in er gegenwärtigen Bestimmtheit schon hätten, was angeblich erst ıf Grund derselben wiedergehabt werden sollte.

Muss man also auf jenen Fall, in welchem die frühere Beusstseinsbestimmtheit ein Zusammen von, in Ansehung des Inhaltes er gegenwärtigen Bestimmtheit, Gleichem und Verschiedenem entielt, abstellen, um das „Gesetz der Aehnlichkeit“ als Vorstellungsesetz zu verstehen, so wird das „Verschiedene“ oder „Andere“ der üheren Bestimmtheit neben dem „Gleichen“ offenbar von Wichtigeit für die Möglichkeit des Vorstellens sein, denn dieses „Andere“, nd nicht das „Gleiche“, ist es doch, was die Seele angesichts der egenwärtigen Bestimmtheit nur noch wiederhaben muss, noch orstellen kann; das „Gleiche“ hat sie ja schon wieder in der gegenärtigen Bestimmtheit selbst. Damit sie dieses „Andere“ aber auch iederhabe, muss es eben mit dem Gleichen in der Einheit der ewusstseinsbestimmtheit früher der Seele eigen gewesen sein.

Wir können das „Gesetz der Aehnlichkeit“ als Vorstellungsesetz daher nur anerkennen, wenn in der That, wie es ja auch

„Aehnlichkeit" anzudeuten scheint, neben dem Gleichsein auch das Anderssein des Inhaltes der früheren Bestimmtheit gegenüber dem des gegenwärtigen in seiner Wichtigkeit anerkannt wird, das heisst, da das Anderssein, weil es mit dem Gleichsein verbunden ist („Aehnlichsein"), auf eine frühere Einheit von „Gleichem" und „Verschiedenem" hinweist, mit anderen Worten: das „Gesetz der Aehnlichkeit" können wir als Vorstellungsgesetz nur anerkennen, wenn darin sowohl das Gleichheits- als auch das Einheitsmoment in seiner Geltung anerkannt wird. Und dann ist das „Gesetz der Aehnlichkeit" nur eine eigenthümliche Fassung des allgemeinen Vorstellungsgesetzes, nicht aber etwa ein besonderer Fall desselben — eine Fassung, in welcher das Gleichheitsmoment besonders hervorgehoben ist: was wir freilich um der sich leicht dann einschleichenden Irrung willen nicht empfehlen können.

Die Irrung ist nemlich die, dass jenes „Gesetz der Aehnlichkeit" für eines von mehreren allgemeinen Gesetzen des Vorstellens gehalten und das die Vorstellung mitbedingende Einheitsmoment ganz übersehen und vergessen wird. Dies hat eben zur Folge, dass man meint, jenes „Gesetz" wirke in der Weise, dass die gegenwärtige Bestimmtheit, insofern sie ihrem Inhalte nach gleich sei mit früherer Bestimmtheit, dieses Gleiche des früheren Bewusstseinsinhaltes nun zur Vorstellung bringe: eine die Thatsachen völlig auf den Kopf stellende Meinung, gegen die wir uns nun wiederholt und zur Genüge gewendet haben.

2) Das „Gesetz des Aneinander" heisst: Eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, deren Inhalt früher mit Anderem zusammen, sei es im Zugleich, sei es im Nacheinander, der Seele eigen war, kann bewirken, dass das Andere in der Vorstellung wiedergehabt ist. In diesem „Gesetz" sehen wir das Einheitsmoment des allgemeinen Vorstellungsgesetzes klar hervorgehoben, aber auch das Gleichheitsmoment können wir nicht minder in demselben vorfinden; denn die Behauptung, dass der Inhalt der gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit schon früher mit Anderem zusammen der Seele eigen war, schliesst ja in sich, dass jener Inhalt demjenigen welches früher mit dem „Anderen" zusammen Inhalt des Bewusstseins gewesen ist, gleich sei. Wir können dieses „Gesetz des Aneinander" aber auch nur dann, wenn das Gleichheitsmoment neben jenem Einheitsmomente in seiner vollen Bedeutung zur Geltung gelangt, als Vorstellungsgesetz anerkennen; dann ist es aber

wiederum, wie das „Gesetz der Aehnlichkeit“, nur eine eigen-
iche Fassung des allgemeinen Vorstellungsgesetzes und nicht
eines von mehreren allgemeinen, und auch nicht ein be-
erer Fall des allgemeinen Vorstellungsgesetzes. Aber auch
Fassung des allgemeinen Gesetzes, obwohl in ihr ausser dem
›n Vordergrund gestellten Einheitsmomente das Gleichheits-
›nt, wie mir scheint, sich noch ziemlich deutlich zu erkennen
ist nicht empfehlenswerth. Gegen die Fassung spricht eben-
dass in Folge der Vorschiebung des Einheitsmomentes das
ıheitsmoment gar leicht übersehen und ganz vergessen wird.
Dieses stellt sich auch in dem Irrthum, der „das Gesetz des
ıander“ für eines von mehreren allgemeinen Gesetzen des
ellens hält, dar, als ob ohne das Gleichheitsmoment ein Gesetz
Vorstellens überhaupt bestehen könnte. Wir geben zu, dass
Meinung wenigstens nicht den groben Fehler enthält, wie jenes
›liche „andere“ Gesetz der „Aehnlichkeit“, dass sie nemlich nicht
das in der gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit schon ge-
Gleiche das (früher gehabte) Gleiche zur Vorstellung bringen
aber sie begeht ihrerseits den Fehler, dass sie den Hinweis
as wichtige Gleichheitsmoment doch unterlässt.

Für unsere Behauptung des Einen allgemeinen Vorstellungs-
zes ist das Bemühen, welches Bain, wie vor ihm schon Andere,
interessant, das Gesetz der Aehnlichkeit auf das des Anein-
zurückzuführen. Wir verstehen dieses Bemühen, insofern,
rir bemerkten, das „Gesetz des Aneinander“ schon viel mehr als
‚Gesetz der Aehnlichkeit“ unser allgemeines Vorstellungsgesetz
)arstellung bringt; und auch in einem anderen Sinne können
ies Bemühen begreifen, insofern nemlich die „Aehnlichkeit“ das
inander“ oder Zusammen im früheren Bewusstsein nothwendig
ssetzt. Aber eine Zurückführung des Gesetzes der Aehnlich-
uf das des Aneinander im Bainschen Sinne kann doch nicht
;en, weil das in dem angeblichen besonderen Gesetze der
lichkeit zum Ausdruck gekommene Gleichheitsmoment doch
n besonderes Moment neben dem Einheitsmoment, das
m „Gesetze des Aneinander“ seinen Ausdruck bekommen hat,
halten werden muss.

Die beiden angeblichen allgemeinen Gesetze des Vorstellens
soweit sie Wahres enthalten, der einseitige Ausdruck des
ı Gesetzes nach je einem seiner zwei Momente, dem Einheits-

und dem Gleichheitsmomente, aus denen ja dieses allgemeine Gesetz des Vorstellens allein besteht.

Zu erwähnen ist schliesslich noch, dass die Herbartianer ebenfalls zwei allgemeine Gesetze des Vorstellens, die sich im Ganzen mit den eben genannten Bain'schen decken, unter dem Namen „Gesetz der unmittelbaren und der mittelbaren Reproduction" behaupten. Während jedoch Bain seine zwei Gesetze, ein jedes für sich, wirken lässt, erklären die Herbartianer, dass zwar das „Gesetz der unmittelbaren Reproduction" für sich wirken könne, dass aber das „Gesetz der mittelbaren Reproduction" nur wirke unter Voraussetzung des wirkenden „Gesetzes der unmittelbaren Reproduction". „Die unmittelbare Reproduction" ist ein Vorstellen „unter dem Gesetze der Gleichheit", „die mittelbare Reproduction" ein Vorstellen „unter dem Gesetze der Verschmelzung" (d. i. des Zusammens oder der Einheit), „jene verläuft im Kreise der homogenen, diese der heterogenen Vorstellungen", „jene folgt den qualitativen, den Vorstellungen an sich immanenten, nothwendigen Beziehungen, die mittelbare aber beruht auf Verbindungen, welche die Gleichzeitigkeit gestiftet hat".[1])

Auch gegen diese Aufstellung haben wir dieselben Einwendungen zu machen. Eine „Reproduction unter dem Gesetze der Gleichheit" allein ist eine Unmöglichkeit, denn das Gleichheitsmoment verlangt zugleich das Einheitsmoment des Vorstellungsgesetzes, wenn anders Vorstellen eintreten soll, und eine „Reproduction unter dem Gesetze der Verschmelzung" d. i. allein unter dem Einheitsmomente des Vorstellungsgesetzes ist eine Unmöglichkeit, weil auch dieses erst mit dem Gleichheitsmomente zusammen Vorstellen möglich macht. Und wenn die „mittelbare Reproduction" immer nur auf Grund der „unmittelbaren" als ihrer Unterlage für möglich erklärt wird, so ist das nicht im Sinne unseres allgemeinen Vorstellungsgesetzes so zu verstehen, als ob hier eine einzelne Vorstellung oder ein einzelnes Vorstellen unter den „zwei Gesetzen der Gleichheit und der Verschmelzung" eintrete, sondern es ist gemeint, dass zuerst ein Vorstellen unter dem Gesetze der Gleichheit auftrete, welches dann ein anderes Vorstellen unter dem Gesetze der Verschmelzung ermögliche. Diese Herbartische Auffassung des Vorstellens ist uns aber von vorneherein unannehmbar, weil sie eng

1) Volkmann, Psychologie § 74.

zusammenhängt und sich gründet auf der Dichtung, dass Wahrnehmung oder „Vorstellung“ ein seelisches Concretes „in der Seele“ sei, welches, gleich einem Dinge, nicht nur sich bewegt, unter die Schwelle des Bewusstseins sinkt und über dieselbe wieder emporsteigt, sondern auch in Theilvorstellungen auseinandergeht, und mit anderen zusammen das verwickeltste statische und mechanische Leben führt.

---

2. Das zuständliche Bewusstsein.

§ 34.

Die Gefühlskreise Lust und Unlust.

Gefühl ist, so eng es auch mit gegenständlicher Bestimmtheit der Seele zusammen gegeben sein mag, doch ein Besonderes, das nichts von Gegenständlichem an sich hat und auch nicht selber etwa ein Merkmal von Gegenständlichem, sondern vielmehr die zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins ist. Dem Inhalt nach unterscheiden wir das zuständliche Bewusstsein, sofern es Lust hat, von demselben, sofern es Unlust hat; Lust und Unlust bezeichnen zwei besondere Gefühlskreise der Seele, die nur das mit einander gemein haben, dass sie eben beide zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit oder Gefühl sind. Jeder dieser Gefühlskreise weist eine Mannigfaltigkeit von einzelnen Gefühlen auf, deren Besonderheit durch den Grad der Lust oder der Unlust bestimmt ist. Weil aber Lust und Unlust durchaus verschiedene Gefühlskreise sind, so ist ein Vergleichen und Abwägen bestimmter Lust gegen bestimmte Unlust nicht möglich, indem ja der gemeinschaftliche Massstab fehlt.

Um Missverständnissen vorzubeugen, welche der Sprachgebrauch bei „Gefühl“ und „Fühlen“ nahe legt, haben wir zur Bezeichnung der Seele, sofern sie Lust oder Unlust hat, das „zuständliche“ Bewusstsein gewählt. Lust- und Unlusthaben ist zwar eine Bewusstseinsbestimmtheit, aber diese ist weder ein Wahrnehmen noch ein Vorstellen, also keine gegenständliche Bestimmtheit der Seele.

Das enge Zusammen, in welchem gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins auftreten, ist die Veranlassung gewesen, im Sprachgebrauch vielfach die Sonderstellung dieser beiden Bewusstseinsinhalte unbeachtet zu lassen, und das eine Mal das Wort „Gefühl" in einem Sinne zu verwerthen, als ob gegenständliche Bestimmtheit in der zuständlichen mitenthalten sei, das andre Mal, als ob die zuständliche Bestimmtheit selber sogar eine gegenständliche sei, und das dritte Mal, als ob wieder die zuständliche in der gegenständlichen mitenthalten sei. Das Erste haben wir vor uns im „Abhängigkeitsgefühl, Mitleidsgefühl, Hoffnungsgefühl" u. s. f.; das Zweite im „Druckgefühl, Spannungsgefühl, Wärmegefühl" u. s. f., das Dritte in der Behauptung, dass „das sinnliche Gefühl eine dritte Bestimmung der Empfindung neben Qualität und Intensität", nemlich „der Gefühlston der Empfindung" sei.

Auf das Erste und Dritte werden wir noch besonders (s. § 35) eingehen, das Zweite erledigt sich schon durch den allgemeinen Hinweis auf die Nothwendigkeit, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch auf die Eindeutigkeit der Worte Bedacht zu nehmen, was eben nicht geschehen ist, wenn man das eine Mal die Lust und die Unlust, ein ander Mal Druck und Spannung ein Gefühl nennt, denn diese letzteren beiden sind Empfindungen, gehören zum wahrnehmenden Bewusstsein und sind demnach mit Raumbewusstsein zusammen da, so dass sie im entwickelten Bewusstsein stets örtlich bestimmte sind. Lust und Unlust dagegen sind nicht Wahrnehmung und demzufolge auch selber niemals örtlich Bestimmtes. Da nun einerseits für Druck, Spannung u. Ae. die allgemein anerkannte Bezeichnung „Empfindung", und andrerseits für Lust und Unlust die nicht minder allgemein anerkannte Bezeichnung „Gefühl" besteht, so ist es billig und zweckmässig, den Gebrauch der beiden Worte dahin festzustellen, dass „Empfindung" das mit dem Raumbewusstsein stets zusammengegebene Wahrnehmungsmoment, und „Gefühl" die ganz von diesem Wahrnehmungsmoment verschiedene Bewusstseinsbestimmtheit, als welche wir ja Lust und Unlust kennen, bezeichne.

Lust und Unlust ihrerseits sind unzweideutige Worte; was sie bezeichnen sollen am Bewusstsein, ist Jedem klar. Nennen wir sie zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins oder Gefühl, so können wir weiter behaupten, dass es keine andere zuständliche Bestimmt-

heit gebe als diese beiden. Denn Alles, was uns sonst noch an Bewusstseinsbestimmtheit gegeben ist, hat mit Lust und Unlust nichts weiter gemein, als dass es eben, wie diese, seelische Bestimmtheit überhaupt ist.

Was aber haben denn Lust und Unlust ihrerseits mit einander mehr noch gemein, als dass sie beide seelische Bestimmtheit sind? Wir nennen sie zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit, nennen sie Gefühl, — welche gemeinsame Bestimmung soll in diesem Worte zum Ausdruck gebracht sein? Mit der bloss verneinenden Bestimmung, dass sie beide nicht Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins seien, ist noch nichts angegeben, dass uns berechtigte, sie in Eine Klasse von Bewusstseinsbestimmtheiten zusammenzuschliessen, hierzu gehört noch „das geistige Band". Und wenn wir nun Lust und Unlust als seelische Bestimmtheiten gegen einander halten, scheint da nicht jegliches „Band" zu fehlen?

In der That haben Lust und Unlust als Bestimmtheit des Bewusstseins oder Bewusstseinsinhalt nichts mit einander als solche gemein, ihre Begriffe sind, um mit der alten Logik zu sprechen, disparate. Um dieses anzudeuten, nennen wir auch Lust und Unlust nicht Gefühlsqualitäten, sondern Gefühlskreise; sie stehen begrifflich nicht, wie die verschiedenen Qualilitäten der Farbe oder des Tones zu einander, die alle übereinstimmen in dem, sie als eine besondere Empfindungsgattung kennzeichnenden Merkmal Farbe oder Ton, sondern sie stehen zu einander wie Farbenempfindung zur Tonempfindung, die als Bewusstseinsinhalt auch nichts weiter mit einander gemein haben, und die wir desshalb verschiedene Empfindungskreise nennen. Dieser Vergleich lässt sich aber auch noch weiter zur Klarstellung des begrifflichen Verhältnisses der Bewusstseinsbestimmtheiten Lust und Unlust verwenden.

Wie Farben- und Tonempfindung, so stehen auch Lust und Unlust als solche, weil sie inhaltlich überhaupt nichts gemein haben, auch nicht, wie man vielfach sagt, im bedingenden Verhältniss zu einander, denn ihre Begriffe sind thatsächlich „disparate"; ebensowenig, wie die Tonempfindung die Farbenempfindung und umgekehrt diese jene zu ihrem Verständniss und ihrer Möglichkeit fordert, setzt die Lust die Unlust und umgekehrt diese jene voraus. Lust und Unlust sind, wie jene Empfindungskreise, zwei von einander ganz unabhängig gegebene Bestimmtheiten der Seele; sie verhalten sich nicht etwa wie die bestimmten Farbenempfindungen schwarz und

weiss, oder die bestimmten Tonempfindungen hoher und tiefer Ton zu einander, sondern stehen, eben wie Ton und Farbe, ausser allem Verhältniss zu einander. Daher können wir uns sehr wohl eine Seele denken, die nur Lust hat, ohne dass sie vorher jemals Unlust hatte, wie auch umgekehrt eine Seele, die nur Unlust hat, ohne dass sie jemals Lust hatte. Die Meinung, dass die Seele Lust gehabt haben müsse, um Unlust haben zu können, ist ebenso irrig, wie die andere, dass sie Unlust gehabt haben müsse, um Lust haben zu können; die Sache steht mit Lust und Unlust ebenso wie mit Ton und Farbe, und hier wissen wir auch, dass die Seele Tonempfindung haben kann, ohne Farbenempfindung gehabt haben zu müssen, und umgekehrt.

Wenn man von einem Gegensatze, in dem Lust und Unlust zu einander stehen, redet, so übersieht man wohl, dass diese Behauptung nicht aus der reinen Betrachtung dieser zwei Bewusstseinsbestimmtheiten fliessen kann, sondern nur aus der Ueberlegung, wie sie zu dem ursächlichen Bewusstsein sich verhalten; dieses Verhalten ist allerdings, wie wir später sehen werden, ein gegensätzliches, indem die Lust immer Vorstellungsinhalt für das ursächliche Bewusstsein ist, die Unlust aber niemals. Dieses Gegensätzliche ihres Verhaltens zum ursächlichen Bewusstsein tritt auch darin zu Tage, dass die eine Bestimmtheit des zuständlichen Bewusstseins nach dem Sprachgebrauche in der verneinenden Form auftritt, als Unlust. Vielleicht wäre es daher rathsam, anstatt dieser verneinenden Form, um eben die irrige Auffassung, als ob die beiden Bestimmtheiten als solche betrachtet schon einen Gegensatz und demnach ein gemeinsames Merkmal in sich schlössen, zu vermeiden, eine bejahende Form zu wählen, etwa statt Unlust Schmerz zu sagen. Indessen wir verknüpfen mit dem Worte Schmerz nach alter Gewohnheit schon den Sinn einer besonderen Unlust, so dass es sich empfiehlt, hier der Gewohnheit nicht entgegenzutreten, zumal das Wort Unlust schon durch die Sache selbst, welche es bezeichnen soll, mit einem ganz „positiven" Sinne erfüllt wird für Jeden, welcher sich eben an die ja stets zugängliche Sache und nicht an die Wortform hält.

Wie nun Lust und Unlust als solche, gleich der Ton- und Farbenempfindung, weil sie mit einander nichts gemein haben, keinen Gegensatz bilden können, so lassen sie sich auch, gleich wie jene Empfindungen, nicht mit einander vergleichen. Lust und

Unlust sind „incommensurable Grössen", wie Ton und Farbe es sind.

Ein jeder der zwei Gefühlskreise umfasst eine Mannigfaltigkeit von Gefühlen, die sich innerhalb eines jeden Kreises dem Grade nach unterscheiden und vergleichen lassen. Aber dieses Vergleichen ist eben immer nur innerhalb desselben Gefühlskreises möglich; es hat keinen Sinn, eine bestimmte Lust gegen eine bestimmte Unlust zu halten, um beide gegen einander abzuwägen, wie es auch in der Sache selbst sich verbietet, eine sogenannte Lustsumme gegen eine Unlustsumme zu messen. Es lässt sich wohl feststellen, ob wir in einem Falle mehr oder weniger Lust gehabt haben als in einem anderen, und dasselbe gilt von zwei Fällen, in welchen wir Unlust hatten. Aber, ich meine, es liesse sich garnicht verstehen, wenn behauptet würde, in einem Fall sei die Lust grösser gewesen, als in einem anderen Falle die Unlust, oder umgekehrt. Es hat ebensowenig Sinn, den Grad einer Lust mit demjenigen einer Unlust zu vergleichen, wie es Sinn hat, den Grad einer Tonempfindung mit dem Grad einer Farbenempfindung zu vergleichen; in beiden Fällen fehlt es an dem Nöthigsten, nemlich an dem Gemeinsamen, welches den Massstab lieferte. Eben weil Lust und Unlust „incommensurabel" sind, können wir behaupten, dass die geringste Unlust und die stärkste Unlust doch einer und derselben Lust ganz gleich gegenüberstehen: beide sind mit ihr nemlich gleich unvergleichbar.

Gegen diese Unvergleichbarkeit bestimmter Lust und Unlust spricht auch nicht, dass wir scheinbar vor dem Entschlusse die „Lust und Unlust", wie man zu sagen pflegt, „gegen einander abwägen", und schliesslich eine „kleinere" Unlust in den Kauf nehmen, um die „grössere" Lust zu gewinnen. Es handle sich z. B. für Jemanden um's Heirathen; er stellt sich die Lust, welche dem ehelichen Leben nach seiner Auffassung entspriessen kann, sowie die Unlust, welche mit ihm verknüpft sein kann, vor, aber diese Lust und Unlust ist es nun nicht, welche er gegen einander hält und abwägt, sondern er vergleicht thatsächlich die Unlust, welche dem ehelichen Leben entspriessen kann, mit derjenigen Unlust, welche das ledige Leben bringen kann, und andrerseits die Lust jenes Lebens mit der Lust dieses Lebens. Und wenn er sich entschliesst zum Heirathen, so überwiegt nach ihm die Lust des Ehelebens diejenige des Ledigseins und umgekehrt die Unlust des Ledigseins

die des Ehelebens; diese, jener Unlust des Ledigseins gegenüber kleinere Unlust des Ehelebens nimmt er in den Kauf, um die, der Lust des Ledigseins gegenüber grössere Lust des Ehelebens zu gewinnen. Es ist ein verkürzter Ausdruck, wenn es heisst, die kleinere Unlust werde angesichts der grösseren Lust in den Kauf genommen; keineswegs kann dies heissen sollen, jene Unlust sei kleiner als diese Lust, und diese Lust grösser als jene Unlust; nicht Lust gegen Unlust wird jemals abgewogen, sondern immer nur Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust. Der Pessimismus, welcher die Lust des menschlichen Lebens angeblich mit der Unlust desselben rechnerisch vergleicht und zu einem Facit gelangt, demzufolge die Unlustsumme die Lustsumme bei Weitem übersteigen soll, verstösst gegen die klare psychologische Thatsache der Unvergleichbarkeit der Lust und der Unlust: desshalb entbehrt auch die als „Facit“ hingestellte Behauptung aller wissenschaftlichen Berechtigung.

Lust und Unlust haben kein Einheitsmaass; daher sind auch alle Bilder, in denen man sie zusammenzustellen versucht hat, von vorneherein verfehlte. Besonders beliebt ist das Bild der Thermometerskala; zu demselben hat die „Aehnlichkeit“ von Gefühl und Temperaturempfindung veranlasst, der gemäss beide in zwei besonderen Gruppen, hier Wärme- und Kälteempfindung, dort Lust- und Unlustgefühl, erscheinen, welche wiederum gleicherweise Gradunterschiede innerhalb der einzelnen Gruppen aufweisen. Da sich nun die Temperaturempfindungen in Einer Linie an der Thermometerskala aneinandergereiht „darstellen“ lassen, so meinte man auch die „ähnlichen“ Gefühle in gleicher Weise, in Eine fortlaufende Linie geordnet, versinnlichen zu können. Hätte man sich ein wenig besonnen, so würde die Einsicht sich eingestellt haben, dass ein solcher Vergleich keine Berechtigung habe. Die Thermometerskala dient dazu, das veränderliche Ding in seinem Molekularzustande durch die verschiedenen Augenblicke hindurch zu kennzeichnen und demgemäss auch die durch die verschiedenen Molekularzustände des Dinges als die Reize bewirkten verschiedenen Temperaturempfindungen festzustellen; ist die Reizreihe des einwirkenden Dinges eine ununterbrochene, so wird sich im bestimmten Falle zeigen, dass auf eine hohe Wärmeempfindung eine niedrigere, dieser eine noch niedrigere u. s. f. bis zum „Nullpunkte“, weiterhin eine ganz schwache Kälteempfindung (am „Nullpunkte“ der Skala), dieser eine

stärkere u. s. f. folgt. Wir wissen, dass diese (oder die umgekehrte) Reihenfolge der Temperaturempfindungen bei ununterbrochener Reizreihe des Dinges nothwendig besteht, so dass es berechtigt ist, die Temperaturempfindungen in Eine Linie zu ordnen, in welcher der schwächste Wärmegrad an den schwächsten Kältegrad stösst.

Beim Gefühl liegt die Sache aber ganz anders: wie der nächste § noch ausführen wird, ist das Gefühl immer in jedem Augenblicke von dem gesammten Inhalte des gegenständlichen Bewusstseins bedingt, nicht nur von einem einzelnen Stücke desselben; nicht, wie die Temperaturempfindung von einem einzelnen unter mehreren Reizen, ist das Gefühl von einem einzelnen unter mehreren Gegenständlichen allein abhängig; was dort das eine Ding mit seiner Aufeinanderfolge verschiedener Molekularzustände für die Reihenfolge der Temperaturempfindungen, müsste hier das gegenständliche Bewusstsein mit seiner Aufeinanderfolge verschiedener gegenständlicher Inhalte sein. Von einer, der Temperaturskala mit ihrem Nullpunkte „entsprechenden“, Gefühlsskala könnte nun natürlich nur die Rede sein, wenn in der That das Gefühl stets in einer solchen Reihenfolge wechselte, dass z. B. immer zwischen höchster Lust und höchster Unlust eine Folge von Augenblicken läge, welche der Reihe nach immer mehr abnehmende Lust bis zum „Nullpunkt“ und dann vom „Nulpunkte“ an immer mehr steigende Unlust aufwiese. Ist aber nur ein einziges Beispiel möglich, dass auf höchste Lust höchste Unlust unmittelbar folgt, also ohne dass der Fühlende die ganze „Gefühlsskala“ durchlaufen hätte, so wird damit, wie klar ersichtlich, die Gefühlsskala verurtheilt sein; solches Beispiel aber ist Jedem zur Hand: „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt“.

Wenn man dagegen einwendete, dass trotz der Temperaturskala doch auch hoher Wärmeempfindung tiefe Kälteempfindung folgen könne, ohne dass der Empfindende die ganze Temperaturskala durchlaufen hätte, so würde man garnicht verstanden haben, worauf es beruht, dass eine solche Skala für Temperatur, Wärme und Kälte zusammen, aufgestellt werden konnte. Die Wärme- und Kälteempfindung für sich betrachtet wird ja garnicht dazu führen, sie in Eine Linie, durch den Nullpunkt geschieden, zu verlegen, sondern der Gegenstand, welcher als „continuirlicher“ die verschiedenen Reize ausübt, auf die das eine Mal Wärme-, das andre Mal Kälteempfindung folgt, muss mit in Betracht gezogen werden; in Bezug

auf ihn, der die Temperatur bedingt, kommt man zu einer, Wärme- und Kälteempfindung in Einer fortlaufenden Linie fassenden, Temperaturskala. Wärme- und Kälteempfindung für sich betrachtet würden ja ganz füglich, wie wir auch früher angedeutet haben, als zwei besondere Empfindungskreise aufzustellen sein, wie Lust und Unlust als zwei besondere Gesichtskreise.

Da es also auf das bedingende Gegebene bei jener Temperaturskala ankommt, so haben wir auch ganz richtig bei der angeblichen, Lust und Unlust in einer fortlaufenden Linie fassenden, Gefühlsskala auf das bedingende Gegebene, den jedesmaligen gesammten Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins, den Blick gerichtet, und mussten hier fordern, dass, wann immer die Seele zu Unlust oder umgekehrt gekommen sei, sie auch stets, wenn jene Lust und diese Unlust nicht grade die schwächste Lust und Unlust, welche sich ja nach der Skala im Nullpunkt begrenzen sollen, waren, die in der Skala zwischen jenen Gefühlen liegenden Gefühle der Lust und Unlust durchgemacht haben müsste: dies aber ist thatsächlich nicht der Fall, und damit fällt eben jene Skala, welche Lust und Unlust als Eine Reihe von Gefühlen fasst, dahin. Wir leugnen ja nicht, dass öfter die Seele eine Gefühlsreihe durchmacht, die von hoher Lust beginnend allmählig zu geringster Lust abfällt, dann geringste Unlust zeigt, um in hoher Unlust zu enden, aber die Seele macht noch öfter eine Gefühlsreihe durch, welche unmittelbar entweder von hoher Lust zu Unlust und umgekehrt, oder von hoher Lust zu ganz geringer Lust und umgekehrt, oder von hoher Unlust zu ganz geringer und umgekehrt „springt".

Die beliebte Gefühlsskala, als angebliches Gegenstück der Temperaturskala, würden wir ja, wenn sie nur als Lust- oder als Unlustskala, oder wenn zwei Gefühlsskalen, eine der Lust und eine der Unlust, gezeichnet würden, nicht beanstanden zur Verdeutlichung, dass es verschiedene Grade sowohl der Lust, als auch der Unlust gebe; aber die Hauptsache an der Gefühlsskala, dass die beiden Gefühlskreise aneinander gelegt werden, als ob es in der angegebenen Weise in Einer Linie von Lust zur Unlust und umgekehrt ginge, müssen wir beanstanden.

Diese Gefühlsthermometerskala hat auch noch selber einen Irrthum gezeitigt, nemlich den Gedanken[1]) eines „Nullpunktes" oder

1) Wundt, physiolog. Psychologie, 1. Auflage S. 426.

„Indifferenzpunktes“ im Gefühlsleben, „durch den Lust und Unlust in einander übergehen“, und der angeblich eine Art Brücke zwischen dem so völlig Ungleichartigen bilde. Aber die Thatsachen des Seelenlebens wissen nichts von einem solchen Uebergangspunkte, nichts von einer „vorübergehenden Gemüthslage“, welche weder Lust noch Unlust ist; und ebenso wenig legen sie dem Gedanken ein Hinderniss in den Weg, dass die Seele in einem Augenblick ein Lustgefühl und im unmittelbar nächsten ein Unlustgefühl habe; sie geben nicht den geringsten Anlass zu der Behauptung: „Lust und Unlust sind gegensätzliche Zustände, welche durch einen Indifferenzpunkt in einander übergehen“ und die „Gegensätzlichkeit“ der Zustände fordert mit nichten, dass sich ein neutraler Zeitraum zwischen sie lege.

Wenn nun aber Lust und Unlust als thatsächlich besondere Bestimmtheiten der Seele nichts mit einander gemein haben, so muss der Grund, dass sie trotz ihr Unvergleichbarkeit doch in eine besondere Gruppe zusammengefasst und mit demselben Worte „Gefühl“ bezeichnet werden, in einem eigenartigen gemeinsamen Verhältniss zu etwas Drittem gesucht werden; dieses Dritte ist das Bewusstsein selber als Augenblicksindividuum. Auch hierin sind sie vergleichbar der Farben- und Tonempfindung, welche ebenfalls, obwohl sie als solche nichts mit einander gemein haben, die gemeinsame Bezeichnung „Empfindung“ aus gemeinsamem eigenartigem Verhältnisse zum Bewusstsein herleiten, nemlich dass sie zum ursprünglichen Gegenständlichen des Bewusstseins gehören und zwar qualitative Bestimmung dieses Gegenständlichen sind. „Empfindung“ heisst Alles, was das qualitative Merkmal der gegenständlichen Bestimmtheit des ursprünglichen Bewusstseins ist und demnach, wie überhaupt das Gegenständliche des Bewusstseins, dem Bewusstsein ein „Anderes“ bedeutet. Um die „Empfindung“ zu kennzeichnen, reicht es freilich schon aus, sie als die qualitative Bestimmtheit des ursprünglichen Gegenständlichen zu bezeichnen, und es ist nicht nöthig, ihr Verhalten zum Bewusstseinsaugenblick noch besonders hervorzuheben, da dieses schon im Begriff des Gegenständlichen mitenthalten ist. Man irrt aber, wenn man Letzteres vergisst, und die Empfindung psychologisch meint dadurch begriffen zu haben, dass man dies Wort mit erkenntnisstheoretischer Biegung auf die Qualität des „Dingwirklichen“ bezieht. Indessen räumen wir ein, dass auf diese Weise immerhin

eine, wenn auch noch rohe Andeutung des die Farben- und Tonbestimmtheit des Bewusstseins zu Einer psychologischen Gruppe „Empfindung“ Zusammenschliessenden gegeben ist. Ich möchte aber wohl wissen, wie man es, ohne das Verhalten der Bewusstseinsbestimmtheit zum Bewusstseinsaugenblick heranzuziehen, möglich machen wollte, Lust und Unlust unter Ein Dach zu bringen, welches als besondere Bewusstseinsbestimmtheit „Gefühl“ genannt wird.

Wir bemerkten schon, der Umstand, dass Lust und Unlust nicht zu den gegenständlichen Bestimmtheiten des Bewusstseins gehören, gäbe noch nicht den Grund ab, diese in Eine besondere psychologische Gruppe zusammenzuthun. Allerdings sind beide nicht Gegenständliches der Seele, aber das Positive, in dem sie sich treffen, bedeutet ein eigenartiges Verhalten zum Bewusstseinsindividuum, so dass ihre Zugehörigkeit zum Bewusstsein, eine besondere ist. Es ist nicht möglich, sie auch ihrem Inhalte nach ohne das Bewusstsein irgendwie zu fassen, während das Gegenständliche der logischen Betrachtung unterzogen werden kann ohne das Bewusstsein hereinzunehmen; und wenn man meinen sollte, auch Lust und Unlust seien derselben logischen Betrachtung zu unterziehen, so wird man bald einsehen, dass, wenn dies auch scheinbar geschieht, in Wahrheit nicht Lust und Unlust, sondern die Vorstellung von Lust und Unlust Gegenstand solcher Betrachtung seien.

Diese „innigere“ Zugehörigkeit zum Bewusstsein zeichnet in gleicher Weise Lust und Unlust aus, und um diese gegenüber der gegenständlichen Bestimmtheit in ihrer gemeinsamen Eigenart zu bezeichnen, nennen wir Lust und Unlust zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins. Wenn man den Unterschied des Verhaltens von Wahrnehmung-Vorstellung als Gegenständlichem und Lust-Unlust als Zuständlichem zum Bewusstsein dadurch hat zum Ausdruck bringen wollen, dass man sagt, Jenes sei „ausser mir“, dieses aber „in mir“, so mag dieses dem Nichtseelischen, dem Anschaulichen entnommene Bild, welches die innigere Zugehörigkeit des Gefühls zum Bewusstseinsindividuum hervorheben soll, wohl einmal verwendet werden dürfen zu solchem Zwecke; vergisst man aber diese Einschränkung des verwendeten Bildes, so kommt es leicht dahin, Gegenständliches und Zuständliches derartig aus einander zu halten, dass sie nicht einmal mehr unter den gemeinsamen Begriff „Seelisches“ oder „Bewusstseinsbestimmtheit“ fallen können, indem dann eben das „Gegenständliche“ nicht mehr in seinem physiologischen

Sinne, sondern im erkenntnisstheoretischen Sinne des Dingwirklichen gefasst und somit als „ausser der Seele bestehend“ begriffen wird.

§ 35.

Die besonderen Bedingungen des Gefühls.

Die zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins macht niemals allein die Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes aus, immer ist Gegenständliches zugleich dem Bewusstsein eigen. Ohne gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit keine zuständliche, aber auch ohne zuständliche keine gegenständliche.

Wenn es keinen Seelenaugenblick giebt ohne zuständliche Bestimmtheit, so ist die Meinung, dass das Auftreten des Gefühles allein und stets durch vorher schon bestehendes Gegenständliches der Seele bedingt sei, jedenfalls nicht völlig und für alle Fälle zutreffend; denn mag auch Gefühl in den meisten Fällen ein seelisch bedingtes sein, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass dasselbe auch dann zugleich leiblich bedingt sei, und ferner dass es Fälle gebe, in denen das Gefühl nur leiblich bedingt sei. Das Letztere muss sogar in denjenigen Augenblicken des Bewusstseins, welche an gegenständlicher Bestimmtheit ausschliesslich ursprünglich gegenständliche aufzuweisen haben, Statt haben, wenn anders überhaupt jeder Bewusstseinsaugenblick auch ein Gefühl enthält.

Es giebt zwei besondere Bedingungen der Gefühle, eine leibliche und eine seelische, und es giebt in dieser Hinsicht zwei besondere Gefühlsgruppen, das bloss leiblich bedingte und das sowohl leiblich als auch seelisch bedingte Gefühl; bloss seelisch bedingte Gefühle aber giebt es nicht. Die leibliche Bedingung des Gefühls ist in demselben physiologischen Vorgange enthalten, welcher auch die besondere Bedingung für die ursprüngliche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit der Wahrnehmung, mit der das bloss leiblich bedingte Gefühl zusammen und zugleich der Seele eigen ist, enthält; die seelische Bedingung des Gefühls liegt in der demselben unmittelbar voraufgehenden gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit der Vorstellung.

In der Streitfrage, ob die Seele Augenblicke aufweisen könne, in denen sie nur Gefühl habe und nicht auch zugleich gegenständliches Bewusstsein sei, müssen wir uns auf die Seite Derer stellen, welche eine bloss fühlende Seele für unmöglich erachten. Diejenigen, welche behaupten, dass das Bewusstsein anfänglich nur fühlendes sei, sind nicht in der Lage, aus eigener Erfahrung zu sprechen und im entwickelten Bewusstsein Beispiele solchen bloss fühlenden Bewusstseins anzuführen; ebenso wenig aber vermögen sie einen im Begriffe des Bewusstseins liegenden Grund zu finden, welcher das Gefühl als erste alleinige Bewusstseinsbestimmtheit forderte. Auch in „tollstem“ Schmerze und in „seligster“ Lust ist die Seele zugleich gegenständliches Bewusstsein; mag sie auch „ganz im Gefühl aufgehen“, „nur Gefühl sein“, wie die gemeine Rede geht, sie ist in Wahrheit doch nicht bloss fühlende, sondern auch wahrnehmende oder vorstellende Seele zugleich. Wir dürfen uns dadurch nicht irre machen lassen, dass in vielen Fällen der Lust und Unlust die zugleich bestehende Wahrnehmung nur eine sehr wenig bestimmte ist; sie ist desshalb nicht minder Wahrnehmung, d. h. gegenständliche Bestimmtheit der Seele.

Zu dieser Streitfrage gehört die andere, ob die Seele Augenblicke habe, in denen zuerst nur Gegenständliches ihre Bestimmtheit bilde und noch nicht zuständliches Bewusstsein vorhanden sei. Auch hier stellen wir uns auf die Seite Derer, welche einen bloss gegenständlich bestimmten Seelenaugenblick für unmöglich erklären und behaupten, dass Niemand in der Lage sein werde, in seiner Erfahrung auch nur einen Fall zu finden, welcher einen Seelenaugenblick ohne Gefühl aufweise.

Mit diesen Streitfragen hängt eine dritte zusammen, ob Gefühl eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sein könne, ursprünglich in dem Sinne, wie wir die Wahrnehmung eine ursprüngliche d. h. eine solche Bewusstseinsbestimmtheit nannten, welche zu ihrem Gegebensein nicht eine vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit als nothwendige Voraussetzung fordert. Und wird diese Frage in Betreff des Gefühls bejaht, so schliesst sich die Unterfrage an, ob Gefühl überhaupt, gleich wie ja zweifellos Wahrnehmung überhaupt, ursprüngliches oder, ob es theils ursprüngliches, theils durch vorhergehende Bewusstseinsbestimmtheit bedingtes Seelisches sei. Wird das Letztere bejaht, so können wir auch, da ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit uns nur empirisch ur-

sprüngliche d. h. bloss durch leibliche Vorgänge besonders bedingte ist (s. S. 209), im selben Sinne von leiblich und von seelisch bedingtem Gefühle reden.

Um aber diese Fragen zu erledigen, ist es nöthig, zuvor über den Sinn des Wortes „Gefühl“ uns auseinanderzusetzen, da grade dieses Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch viel Schwankendes mit sich führt. Um „Gefühl“ einen eindeutigen Sinn zu sichern, haben wir als erläuterndes Wort „zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit“ gewählt, weil wir meinen, das Besondere dessen, was man durch „Gefühl“ an der Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt gegenüber demjenigen Besonderen derselben, das wir Wahrnehmung — Vorstellung d. i. Gegenständliches nennen, durch jenes erläuternde Wort scharf herausgestellt zu haben. Schon im § 34 ist auch bemerkt, dass um der Klarheit der Auffassung willen geboten sei, in den Fällen, in welchen man es mit dem Gegenständlichen „Empfindung“ zu thun habe, nicht von „Gefühlen“ zu reden, z. B. nicht von „Organgefühlen“, „Gemeingefühlen“, „Innervationsgefühlen“, wenn doch zweifelsohne Empfindung d. i. Gegenständliches gemeint ist. Mag es auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch hingehen, die Worte Empfindung und Gefühl, Empfinden und Fühlen durch einander zu werfen, von der Lustempfindung und dem Wärmegefühl, von „Unlust oder Schmerz empfinden“ und „den Gegenstand fühlen“ zu reden, so dürfen wir uns in der wissenschaftlichen Darstellung doch solcher ungenauen Sprechweise nicht schuldig machen.

Wir verstehen wohl, wie dieser Sprachgebrauch entstanden sei; die von uns bald zu begründende Thatsache, dass Empfindung niemals der Seele eigen sei, ohne dass zugleich Gefühl da sei, hat es veranlasst, dass vor Allem in den Fällen, in welchen das Gefühl in dem Vordergrund steht und das Gegenständliche „Empfindung“ sehr wenig bestimmt sich bietet, vom „Gefühl“ die Rede ist, in welchem Empfindung dann doch mit enthalten ist. Desshalb spricht man in solchem Sinne zunächst von „Organgefühl“, um dann freilich weiter dieses Wort auch zur Bezeichnung der blossen „Organempfindung“ allein zu verwenden.

Die Genauigkeit der Darstellung aber fordert eine Eindeutigkeit des Wortes „Gefühl“, und da dieses allgemein anerkannt ist zur Bezeichnung des Zuständlichen, das wir im Besonderen die Lust und die Unlust nennen, so haben wir den anderen Sinn,

nach welchem „Gefühl" auch Gegenständliches des Bewusstseins mitbezeichnen soll, völlig auszuschliessen im wissenschaftlichen Verkehr.

Demnach verleitet es nur zu unklarer Auffassung, wenn man ein unklares Wahrnehmen ein „Fühlen" nennt und so von „unklarem Gefühle" redet; denn was man mit dem letzteren Worte bezeichnen will, ist doch in Wahrheit ein von unklaren Wahrnehmungen — Vorstellungen begleitetes Gefühl oder eine von Gefühl begleitete unklare Wahrnehmung. Das Gefühl, die Unlust oder die Lust, ist niemals unklar oder „dunkel"; Lust und Unlust haben nur den Grad als ihre besondere Bestimmung, und wenn man sagt: „ich habe ein dunkles Gefühl von der Sache", „mein Gefühl sagt mir, es werde nicht gut gehen" u. s. f., so kann dies in Wahrheit nicht auf das Gefühl, sondern nur auf die gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, die allerdings mit einem Gefühl zusammen der Seele eigen ist, gehen.

Indem wir das Wort „Gefühl" auf die zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, Lust und Unlust, allein beschränken, gehen wir nun an unsre Streitfragen. Durch einfachen Hinweis auf unsre Erfahrung lassen sie sich nicht erledigen, wenngleich die Meinung, dass es keinen Augenblick des Bewusstseins gebe, dessen Bestimmtheit bloss Gefühl wäre, und ebenso die Meinung, dass es keinen Augenblick gebe, dessen Bewusstseinsbestimmtheit bloss gegenständliche wäre, durch die uns zur Verfügung stehende Erfahrung, welche in der That solche Augenblicke niemals geboten hat, einen nicht zu unterschätzenden Vorschub gewinnt gegenüber einer gegentheiligen Meinung, welche solche Augenblicke sei es der ersteren, sei es der zweiten Art behauptet.

Die Meinung, welche es für möglich hält, dass Gefühl die alleinige Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes sei, will in dem Sinne verstanden sein: das Gefühl könne eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sein. Es liesse sich sonst die Meinung ja auch dahin verstehen, dass sie nur sagen wolle: es giebt Seelenaugenblicke, die als solche an Bewusstseinsbestimmtheit nur Gefühl aufweisen, wenngleich dieses Gefühl durch Bewusstseinsbestimmtheit des unmittelbar vorhergehenden Augenblicks bedingt ist. Dieser Sinn ist aber nicht hineinzulegen, der ja schon dadurch bedenklich erschiene, dass in dem uns bekannten Seelenleben niemals ein solcher Augenblick sich findet. Die Meinung wird sich in der That nur auf das

anfängliche Seelenleben, das uns freilich nur durch Schlüsse zugänglich ist, angewiesen sehen und die Ursprünglichkeit des Gefühls hier behaupten wollen. Sie steht auch der Meinung, welche wir vertreten haben, dass Wahrnehmung ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sei, nicht entgegen: Gefühl und Wahrnehmung könnten dies ja beide zusammen sein. Behauptete man freilich, sie seien immer beide zusammen als ursprüngliches Seelisches da, so stritte dieses allerdings gegen jene Meinung, die ein ursprüngliches Gefühl als alleinige Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes behauptet, und desshalb nur insoweit die Ursprünglichkeit der Wahrnehmung unangetastet sein lässt, als sie die Möglichkeit von anderen Seelenaugenblicken, welche als ursprüngliche Bestimmtheit sowohl Gefühl als auch Wahrnehmung enthalten, zugeben kann.

Die Meinung andrerseits, welche es für möglich hält, dass Gegenständliches die alleinige Bewusstseinsbestimmtheit des Augenblickes sei, sieht sich ebenfalls auf das anfängliche Seelenleben hingewiesen, da in entwickeltem Bewusstsein sich solche Augenblicke nicht vorfinden; das hier gemeinte Gegenständliche kann dann nur Wahrnehmung sein, wofür die Psychologen, welche die empirische Ursprünglichkeit des Raumbewusstseins nicht anerkennen, „Empfindung“ sagen. Auch bei dieser Meinung könnte nun ungestört die Ursprünglichkeit des Gefühls noch bestehen bleiben, indem angenommen würde, dass es andere Seelenaugenblicke gäbe, in denen nicht bloss Wahrnehmung, sondern Wahrnehmung und Gefühl zusammen ursprüngliche Bestimmtheit des Bewusstseins wären.

Die von uns vertretene Meinung, dass kein Bewusstseinsaugenblick ohne Gefühl und keiner ohne gegenständliche Bestimmtheit sei, wird im Blick auf das ursprüngliche Seelenleben lauten: der Bewusstseinsaugenblick zeigt immer Wahrnehmung und Gefühl zusammen als ursprüngliche Bestimmtheit auf. Wir stimmen also theilweise mit den oben genannten Meinungen überein, nur dass wir von diesem Zusammen der Wahrnehmung und des Gefühls als einer ursprünglichen Bestimmtheit sagen: es muss immer dieses Zusammen da sein; sie dagegen sagen: dieses Zusammen kann sein, aber Gefühl (nach den Einen) oder Wahrnehmung (nach den Anderen) kann auch für sich alleinige Bewusstseinsbestimmtheit sein.

Meistens nun wird die Meinung, dass Wahrnehmung alleinige Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes sein könne, dahin verstanden sein wollen, dass auch Wahrnehmung die alleinige ur-

sprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sei, demzufolge das Gefühl überhaupt als seelisch bedingte Bestimmtheit des Bewusstseins angesehen werden müsse, gleichwie Vorstellung es ist.

Dass es seelisch bedingtes Gefühl gebe, wird Niemand bezweifeln; wir aber meinen, es sei zu weit gegangen, wenn Gefühl überhaupt nur als seelisch Bedingtes für möglich erklärt wird. Thatsächlich festzustellen ist, dass Vorstellung ein Gefühl bedingt, dass ihrem Auftreten die Veränderung des Bewusstseins in seiner zuständlichen Bestimmtheit erst folgt; dass dasselbe jedoch bei der ursprünglichen gegenständlichen Bestimmtheit, der Wahrnehmung, der Fall sei, ist durch keinen Fall zu belegen. Wann immer wir an eine Wahrnehmung, im Besonderen an ihr eines Moment, die Empfindung, ein Gefühl „geknüpft" finden, da erscheint dasselbe so unmittelbar mit dieser gegenständlichen Bestimmtheit zugleich gegeben, dass von einem Folgen des Gefühls auf die Empfindung nicht zu reden ist. Treten sie aber in Wahrheit zugleich auf, so kann die Empfindung nicht die wirkende Bedingung des Gefühls sein.

Es ist interessant zu beobachten, wie sowohl diejenigen, welche Gefühl für alleinige ursprüngliche Bestimmtheit des Bewusstseins ausgeben, als auch die, welche Empfindung für die alleinige ursprüngliche Bestimmtheit überhaupt und das mit ihr doch „verknüpfte" Gefühl für ihre Folge ausgeben, dasselbe Beispiel, den heftigen plötzlich auftretenden „Schmerz", heranziehen, um damit ein Jeder seine Auffassung zu bestätigen. Was wir „Schmerz" nennen, ist ja zweifelsohne eine Empfindung und ein Gefühl zusammen, wir nennen es Schmerzempfindung, um das Gegenständliche, und Schmerzgefühl, um das Zuständliche an diesem Zusammen hervorzuheben. Nun sehen wir, dass die Einen auf Grund ihrer „Erfahrung" behaupten, zunächst trete das Gefühl, die Anderen ebenfalls auf Grund ihrer „Erfahrung" behaupten, zunächst trete die Empfindung allein auf. Diese verschiedene „Erfahrung" möchte grade für unsre Meinung, dass Empfindung und Gefühl zugleich auftreten, ein Zeugniss ablegen, und die Verschiedenheit jener „Erfahrung" dürfte darauf zurückzuführen sein, dass die Einen in Folge der wenig bestimmten „Empfindung" diese zunächst ganz übersehen und das hochgradige Gefühl anfangs allein gehabt zu haben meinen, während die Anderen schon mit dem Vorurtheil, Gefühl folge immer erst der allein ursprünglichen Empfindung, an die Beobach-

tung herangehen und daher ihr Augenmerk auch zunächst auf die Empfindung nur richten und meinen, das Gefühl sei ihr erst gefolgt. Wenn diese Letzteren zur Bestätigung ihrer Meinung das Beispiel anführen, dass die durch einen Schlag auf das Hühnerauge gewirkte Empfindung erst allein auftrete und derselben das Schmerzgefühl erst folge, so vermengen sie hier augenscheinlich zweierlei, das garnicht zusammengehört: die Empfindung des „Schlages" nemlich ist eine ganz andere als diejenige Empfindung, welche mit dem „Schmerzgefühl" zusammen den „Schmerz" ausmacht; was als Empfindung mit diesem Gefühl zusammen den durch das Schlagen hervorgerufenen Hühneraugenschmerz bildet, ist ein „Stechen" oder „Kribbeln", und dasselbe folgt der Empfindung des „Schlages", ist aber nicht, wie die „Schlagempfindung", vor, sondern nur zugleich mit dem Schmerzgefühle da.

Wir bestreiten also garnicht, dass die von Beau[1]) gemachte Beobachtung, „dass 1—2 Secunden zwischen der Tastempfindung und dem Schmerzgefühl, wenn man sich ein Hühnerauge mit einem Stocke schlägt, verlaufen", aber diese „Tastempfindung" (unsere „Schlagempfindung") ist eben eine ganz andere Empfindung, als die mit dem Schmerzgefühl „verknüpfte", und auf letztere kommt es hier an für die Frage, ob Empfindung vor dem Gefühl vorausgehe oder nicht. Daher ist dieses Beispiel, das zwei ganz verschiedene Empfindungen verwechselt, nicht, wie Höffding meint, angethan „darzuthun, dass der durch den einen Reiz verursachte Schmerz längerer Zeit zu seinem Entstehen bedarf als die eigentliche Empfindung, und dass Empfindung ohne entsprechendes Gefühl entstehen kann". Auf ganz denselben Irrthum laufen die anderen Hinweise Höffdings hinaus; so, wenn er meint, dass „die Langsamkeit mit Bezug auf das Entstehen des Schmerzgefühls im Vergleich mit dem Entstehen der Empfindung bei elektrischer Reizung und beim Kneifen der Haut mit einer Pinzette, sowie auch unter pathologischen Verhältnissen erwiesen" sei; so, wenn er anführt: „E. H. Weber fand, dass man, wenn man die Hand in sehr kaltes oder sehr warmes Wasser taucht, zunächst eine sehr lebhafte Empfindung hat; diese nimmt hierauf ab, um jedoch gleich wieder zuzunehmen und Schmerz zu werden"[2]); so endlich, wenn er erzählt: „Als ich einst, die Hand

1) Höffding a. a. O. 280.

2) Ueber den Ausdruck, dass die „Empfindung Schmerz geworden" sei, gehen wir hier selbstverständlich einfach hinweg.

auf dem Rücken, ein Paar Schritte zurücktrat, so dass ich einen heissen Ofen berührte, den ich nicht so nahe geglaubt hatte, — bekam ich ganz bestimmt die Tastempfindung vor dem Schmerzgefühl". Höffding hat dies Letztere zweifellos ganz richtig beobachtet, aber es ist, wie alles Andere, nur leider kein Beleg, dass die Empfindung, nemlich die mit dem Schmerzgefühl „verknüpfte" Empfindung, vor diesem Gefühle dagewesen sei.

Auf der Verwechselung derjenigen Empfindung, welche der mit dem Schmerzgefühl zusammen gegebenen Schmerzempfindung vorausgeht, mit dieser selbst und der Nichtbeachtung der eigentlichen Schmerzempfindung selber, ist auch der irrige Satz gegründet, dass „in gewissen Fällen das Schmerzgefühl aufgehoben, während die Sinnesempfinduug unversehrt ist". Und was man Analgesie nennt, ist durchaus nicht ein Zustand, in Folge dessen das Schmerzgefühl allein aufgehoben, aber die dem Schmerzgefühl sonst verknüpfte Schmerzempfindung doch da wäre, sondern ein Zustand des Organismus, welcher das Auftreten sowohl jenes Gefühls als auch dieser Empfindung unmöglich macht.

All diese Verwechselung beruht aber schliesslich darauf, dass man das, was mit dem Namen „Schmerz" bezeichnet zu werden pflegt, nicht als ein Zusammen von Empfindung und Gefühl sich klar macht, sondern als angeblich blosses Gefühl allein behandelt.

Wenn es aber wahr ist, dass unser Seelenleben thatsächlich keinen Bewusstseinsaugenblick bietet, dessen alleinige Bestimmtheit die gegenständliche ist, wenn jeder Bewusstseinsaugenblick, den wir kennen, auch Gefühl enthält, — wie mag es dann gekommen sein, dass die Meinung entstand, es gäbe Seelenaugenblicke, und zwar im anfänglichen Seelenleben vor Allem, welche als alleinige Bewusstseinsbestimmtheit die Wahrnehmung („Empfindung") aufweisen? Der Grund ist in der Verschiedenheit von Wahrnehmung und Gefühl als Bewusstseinsbestimmtheit zu suchen, welche zur Hereinnahme von psychologisch-erkenntnisstheoretischen Gedanken verführte, wodurch es „natürlich" und „selbstverständlich" erschien, dass „Empfindung" ohne begleitendes Gefühl alleinige ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit wäre.

Wir bemerkten, dass Wahrnehmung Gegenständliches, Gefühl Zuständliches der Seele, dass jene als „Anderes" dem Augenblicksbewusstsein gegeben sei und Gefühl als Zuständliches durch eine innigere Zugehörigkeit zum Bewusstsein sich unterscheide; diese

Verschiedenheit werde auch wohl zum Ausdruck gebracht in den Worten „ausser mir“ (für Wahrnehmung) und „in mir“ (für Gefühl), s. S. 304. Bei der Gelegenheit aber warnten wir auch davor, mit diesen Worten nicht etwa erkenntnisstheoretische Gedanken zu verbinden, nicht etwa „Wahrnehmung“ als das Dingwirkliche zu fassen und dann Seele diesem Dingwirklichen als ein anderes Wirkliches gegenüberzustellen, so dass der erkenntnisstheoretische Gegensatz „ausser der Seele“ und „in der Seele“ in die psychologische Unterscheidung der beiden Bewusstseinsbestimmtheiten, Wahrnehmung und Gefühl, eingeschoben würde. Diese Verirrung liegt sehr nahe, und sie ist auch die Veranlassung gewesen zu der Meinung, dass die Wahrnehmung („Empfindung“) das „Elementare“ der Bewusstseinsbestimmtheit und die alleinige ursprüngliche Bestimmtheit der Seele sei, auf Grund deren erst das Gefühl, welches sich dann mit ihr „verknüpft“ bietet, auftrete.

Mochte man auch auf einem verfeinerten Standpunkte psychologischer Erkenntnisstheorie stehen, der nicht mehr „Wahrnehmung“ und Dingwirkliches für ein und dasselbe, sondern jene für das Bewusstseinsbild von diesem „in der Seele“ ausgab, mochte man sogar einen noch verfeinerten Standpunkt einnehmen, auf welchem Wahrnehmung bloss als die „in der Seele“ auftretende „Affection“ oder Wirkung eines „ausser der Seele“ bestehenden Wirklichen galt, es blieb doch immer von der ursprünglichen Auffassung so viel hängen, dass die Wahrnehmung allein in ein unmittelbares Bedingungsverhältniss zu dem ausserseelischen Wirklichen gestellt und dass, wenn sie auch selber ebenfalls, wie das Gefühl, „in der Seele“ gedacht wurde, doch „das von Aussen Gewirktsein“ als besonderes Kennzeichen ihr angehängt wurde. Sie galt eben auch auf dem verfeinerten Standpunkte irgendwie als „von Aussen hereingekommen“, der gegenüber das Gefühl „in der Seele“ als eine „Reaction“ oder „Resonanz“ der Seele angesichts der „in ihr“ durch äussere Bedingungen gewirkten Wahrnehmung („Empfindung“) galt. Die Seele selber galt als ein Instrument, dem die Wahrnehmungen Gefühlstöne entlocken, oder das auf die „hereindrängenden“ Wahrnehmungen gefühlsmässig „reagirt“.

So „einfach“ und „natürlich“ diese Auffassung auch erscheinen mag, wir müssen sie doch ablehnen, weil die Wahrnehmung um nichts mehr, als das Gefühl, „in die Seele hereingekommen“ genannt werden kann; denn dieser Ausdruck kann doch nur das Auftreten

sei es der Wahrnehmung, sei es des Gefühls als einer neuen Bestimmtheit der Seele bezeichnen. Wahrnehmung ist um nichts weniger Bewusstseinsbestimmtheit als das Gefühl und ist, wie dieses, auch nur Bewusstseinsbestimmtheit, nur „in der Seele“. Die Psychologie hat sich aber nicht zu bemengen mit der rein erkenntnisstheoretischen Frage, ob das „Wahrgenommene“ Dingwirkliches sei oder nicht; sie hat daher auch nicht die Frage zu erheben, ob die Wahrnehmung das Wirkliche wiedergebe oder nicht. Es wird demgemäss auch ihre Auffassung von Wahrnehmung und Gefühl nicht geleitet werden können durch den Gedanken der alten psychologischen Erkenntnisstheorie, als ob die Wahrnehmung dem „ausser der Seele“ bestehenden Wirklichen bildlich entspreche, weil sie von ihm unmittelbar gewirkt sei, und das Gefühl, eben weil es nicht einem Wirklichen „ausser der Seele“ entspreche, auch nicht von demselben unmittelbar gewirkt sein könne.

Stellte sich aber der Psychologe auf diese irrige Erkenntnisstheorie, so musste ihm freilich nichts „natürlicher“ erscheinen als die Annahme, dass das Gefühl, welches mit der Wahrnehmung („Empfindung“) verknüpft sich bietet, seine vorausgehende Bedingung in der zunächst allein auftretenden Wahrnehmung habe. Und je mehr dann unversehens die ursprüngliche Ansicht von der Identität der „Wahrnehmung“ und des Dingwirklichen wieder durchbricht, ist es ja so „natürlich“, anzunehmen, dass das Gefühl erst entsteht, wenn dieses Wirkliche „ausser dem Bewusstsein“ als die „Wahrnehmung zu diesem in Beziehung tritt“, so dass das Gefühl die „Beziehung“ darstellt, in der das Bewusstsein zu der „Wahrnehmung“ („Empfindung“) nunmehr stehe.

Der rein aus den Mitteln, welche sein eigener Gegenstand ihm verschafft, nur schöpfende Psychologe wird keinen Anlass finden, die Wahrnehmung und das mit ihr verknüpfte Gefühl desswegen, weil jene ein Gegenständliches, diese ein Zuständliches der Seele ist, nicht als gleicherweise ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit aufzufassen, zumal sie im unmittelbaren Seelengegebenen garnicht anders als zugleich sich uns darbieten. Es wird ihm um nichts räthselhafter und wunderbarer erscheinen, dass Gefühl, als dass Wahrnehmung zur besonderen Bedingung einen leiblichen Vorgang habe. Und durch psychologisch-erkenntnisstheoretisches Irrlicht wird er sich nicht in seinem sicheren Wege beirren lassen dürfen.

Wie schwer es ist, diesem Irrlicht sich völlig zu entziehen,

beweist Wundt, welcher einerseits zwar betont, dass „Empfindung" immer nur zugleich mit Gefühl da sei, und die Auffassung verwirft, welche „das Gefühl als eine unmittelbare Affection der Seele durch Empfindung ansieht"[1]), andrerseits aber doch das „sinnliche" Gefühl auf eine „Beziehung der Empfindung zum Bewusstsein" zurückgeführt wissen will. In dem Letzteren spüren wir deutlich jene verhängnissvolle erkenntnisstheoretische Unterlage. Wenn Wundt erklärt: „In Wirklichkeit existirt die Empfindung immer nur in ihrer Beziehung zum Bewusstsein", so können wir ihm schon beistimmen, sofern er bloss damit sagen wollte, Empfindung sei eben nichts anderes als eine besondere Bestimmtheit des Bewusstseins. Dafür wäre freilich der Ausdruck „in Beziehung zum Bewusstsein stehen" ein recht unglücklicher, weil er der Meinung Vorschub leistet, Empfindung sei etwas vom Bewusstsein zu unterscheidendes Besonderes, das mit dem Bewusstsein als etwas „Anderem" doch stets „in Beziehung stehe". Dieser Meinung ist auch Wundt thatsächlich verfallen. Das „Bestimmtheit des Bewusstseins sein" könnte ihm doch nicht neben Qualität und Intensität noch eine „dritte Bestimmung" für die „Empfindung" sein, da sie ja die Grundbestimmung der Empfindung überhaupt ist. Als eine „dritte Bestimmung der Empfindung" aber macht sich doch nach Wundt „die Beziehung der Empfindung zum Bewusstsein" eben geltend in dem die Empfindung begleitenden Gefühle, und dies hat nur Sinn, wenn nach jener alten Meinung die Wahrnehmung („Empfindung") als solche dem Bewusstsein gegenübergestellt und zu ihm „in Beziehung stehend" gedacht wird. Nur in solcher Meinung ist das Wort Wundt's begreiflich, welches dahin lautet: „diese Beziehung nennen wir das sinnliche Gefühl oder wohl auch den Gefühlston der Empfindung", sowie jenes andere Wort, nach welchem „das Gefühl auf die Beziehung der Empfindung zum Bewusstsein zurückgeführt" wird. Jene alte psychologisch-erkenntnisstheoretische Meinung allein konnte Wundt aber auch nur zu der anderen Behauptung verhelfen, „dass das sinnliche Gefühl durch den besonderen Inhalt der einzelnen Empfindungen bestimmt werde"; denn in dieser Behauptung zeigt sich die Annahme, dass das „sinnliche" Gefühl nicht durch leibliche Vorgänge bedingt, also nicht ursprüngliche Bewusstseins-

1) Physiolog. Psychologie 427 f.

bestimmtheit sei, sondern erst durch die Wahrnehmung („Empfindung“) bedingt werde. Dass Wundt diese Annahme nicht ganz hat fahren lassen, sehen wir auch bestätigt, wenn er das „Bestimmtsein des Gefühls durch die Empfindung“ auf ein und dieselbe Linie stellt mit dem Bestimmtsein des Gefühls durch die Vorstellung“.[1])

Allerdings lassen sich diese Sätze bei Wundt nicht reimen mit den anderen, in welchen er Empfindung nur zugleich mit Gefühl da sein lassen will. Hier aber heisst es für uns entweder — oder: „entweder ist das Gefühl durch die „Empfindung“ bedingt und dann geht diese ihm auch vorher, oder das Gefühl ist nicht durch die „Empfindung“ bedingt und dann kann es mit ihr zugleich als ursprüngliche Bestimmtheit der Seele auftreten.

Wundt's Auffassung des „sinnlichen“ Gefühls vermögen wir aber, auch wenn sie sich ohne Schwanken ganz auf dem Gedanken, dass dieses „Gefühl“ gleich der „Empfindung“ ursprüngliches Seelisches sei, gründete, desswegen nicht zu theilen, weil er es für eine „dritte Bestimmung der Empfindung“ neben den zwei uns bekannten Bestimmungen, Qualität und Intensität, ausgiebt. Diese Bezeichnung ist zum Wenigsten dahin missverständlich, als ob ein Gefühl, d. h. ein Zuständliches, die nähere Bestimmung eines Gegenständlichen (Empfindung) d. h. also selber zugleich auch Gegenständliches sein könnte. Und wenn anstatt des Wortes „dritte Bestimmung“ das andere „Gefühlston der Empfindung“ eingesetzt wird, so ist damit überdies noch das andere Missverständniss gerufen, als ob jede Empfindung ein besonderes Gefühl als ihre besondere Bestimmung mit sich führe, was aber der Einfachheit der zuständlichen Bestimmtheit eines jeden Seelenaugenblickes, auch wenn dieser verschiedene Empfindungen zugleich enthält, zuwider läuft (s. darüber § 36).

Wäre in der That das „sinnliche“ Gefühl eine „dritte Bestimmung“ der Empfindung neben Qualität und Intensität, so hätte sogar Nahlowsky[2]) Recht, welcher das, was Wundt „sinnliches Gefühl“ nennt, garnicht als Gefühl anerkennt und es unter dem Namen „Ton der Sinnesempfindungen“ im gegenständlichen Bewusstsein allein unterbringt. Zweifellos nimmt er an, dass der „Ton der Sinnesempfindungen“, wie diese selber, leiblich bedingt und ursprüng-

1) a. a. O. S. 428.
2) „das Gefühlsleben“, 2. Aufl. 1884.

liche Bestimmtheit sei, worin wir ihm beistimmen: aber diese besondere Bedingung jenes „Tones" ist doch nicht Grund genug, das, was „Ton der Sinnesempfindung" von ihm genannt wird, selber für eine wesentlich andere (gegenständliche, nicht zuständliche) Bewusstseinsbestimmtheit auszugeben gegenüber dem seelisch bedingten „Gefühle". Es lässt sich doch garnicht leugnen, dass der sogenannte „Ton der Sinnesempfindung" im „physischen Schmerze" oder in der „Wollust" und das durch einen Todesfall oder eine Siegesnachricht bedingte „Gefühl" wesentlich gleiche Bewusstseinsbestimmtheiten, nemlich allesammt zuständliche Bestimmtheiten der Seele sind.

Indessen hat Nahlowsky darin das Richtige getroffen, dass er das mit „Empfindung" verknüpfte Gefühl, welches, wie auch Wundt oft betont, zugleich und in innigem Zusammen mit der „Empfindung" da ist, auf Leibliches als dessen besondere Bedingung allein zurückführt, dass er, mit anderen Worten, dieses Gefühl für ebenso ursprüngliche Bestimmtheit der Seele anerkennt als die Wahrnehmung selber. Was ihn vielleicht bewogen hat, den sogenannten „Ton der Sinnesempfindung" für eine ganz andere seelische Bestimmtheit zu halten, als das seelisch bedingte Gefühl, mag die Ueberlegung gewesen sein, dass, wenn jener „Ton" ebenfalls ein Gefühl wäre, der Satz „gleiche Ursache — gleiche Wirkung" nicht bestehen bleiben könnte, da sonst ja „Gefühl" das eine Mal durch Leibliches, das andre Mal durch Seelisches bewirkt wäre. Diesem Einwande begegnen wir dadurch, dass wir darauf aufmerksam machen, jenes Leibliche und Seeliche sei nicht die Ursache sondern nur eine Bedingung des auftretenden Gefühls, dessen andere, allen Fällen gemeinsame Bedingung eben das Bewusstsein überhaupt ist. Wie wir nun dieselbige Bewegung eines und desselben Dinges, ohne dass der Satz „gleiche Ursache — gleiche Wirkung" Schaden leidet, in verschiedenen Fällen auf verschiedene einwirkende Bedingungen, mechanische Einwirkung, oder Wärmeeinwirkung, oder elektrische Einwirkung zurückführen, so hindert auch nichts, sowohl Leibliches als auch Seelisches als Bedingung des Gefühls zu behaupten. Bringt die Naturwissenschaft jene verschiedenen Bedingungen auf Einen Begriff „Bewegung", so können wir diese verschiedenen Gefühlsbedingungen dem Satze „gleiche Ursache — gleiche Wirkung" zu Liebe auch auf Einen Begriff bringen: „das mit dem Bewusstsein überhaupt in innigem

Zusammen Bestehende" — dieser Begriff trifft sowohl auf das Leibliche als auch auf das Seelische als besondere Bedingungen des Gefühls zu.

Wenn nun aus unseren bisherigen Erwägungen das Ergebniss gewonnen ist, dass die Möglichkeit eines mit der Wahrnehmung unmittelbar zugleich auftretenden Gefühles behauptet werden darf, so ist es, um zu begründen, dass in Wirklichkeit jedes mit einer Wahrnehmung „verknüpfte" Gefühl nicht durch diese erst bedingt werde, sondern ursprünglich mit dieser zusammen schon als zuständliche Bestimmtheit der Seele da sei, unsre Aufgabe, die besondere Bedingung nachzuweisen, auf die sich dieses Gefühl gründet. Weil dasselbe nun ursprüngliches Seelisches sein soll, muss die gesuchte Bedingung Leibliches, ein physiologischer Vorgang sein. Tritt aber nach unsrer Aller Erfahrung dies Gefühl mit der Wahrnehmung zugleich auf, so giebt dieser Umstand einen sichern Fingerzeig, was die besondere Bedingung sei. Sie wird nichts anderes sein als eben derselbe physiologische Vorgang, welcher die unmittelbare Bedingung der mit dem Gefühle zugleich gegebenen gegenständlichen Bestimmtheit „Wahrnehmung" bildet. Auch hier kann ein Bedenken dagegen, dass ein und derselbe Vorgang die besondere Bedingung für zwei verschiedene Bewusstseinsbestimmtheiten sei, nicht Platz greifen, da die Zweifachheit der Wirkung durch das andere bedingende Moment, das Bewusstsein überhaupt, gerechtfertigt wird. Kennen wird doch auch im Dingwirklichen zweierlei Wirkungen, die an Einem Dinge auf Grund Einer einwirkenden Bedingung sich zeigen: die mechanische Einwirkung „Stoss" bewirkt an dem Dinge z. B. sowohl eine Gestaltsveränderung als auch eine Wärmeveränderung.

Indem Wahrnehmung und das „mit ihr verknüpfte" Gefühl auf ein und denselben physiologischen Vorgang sich gründen, wird auch die enge „Verknüpfung" beider, welche Wundt sogar verleitet, das Gefühl eine „dritte Bestimmung" der Wahrnehmung („Empfindung") zu nennen, begreiflich. Wir müssen uns aber hüten vor der Meinung, das Gefühl sei seinerseits erst durch die Wahrnehmung bedingt, während es doch mit dieser zugleich durch ein und dasselbe Leibliche besonders bedingt wird. Halten wir dies fest, so mag der Sprachgebrauch ruhig bestehen bleiben: „diese Farbe erregt Lust, jener Klang Unlust u. s. f.", denn nun verstehen wir dies dahin, dass in solcher Rede die das Gefühl begleitende, thatsächlich

durch einen gemeinsamen leiblichen Vorgang mit ihr zugleich bewirkte, Wahrnehmung stellvertretend für die gemeinsame leibliche Bedingung gesetzt wird: was um so praktischer erscheint, als diese Bedingung selber uns meistens nicht unmittelbar so zur Hand ist, wie die das Gefühl begleitende Wahrnehmung, welche freilich ebenso Wirkung derselben ist, wie das Gefühl.

Drücken wir uns in genauer Weise aus, so werden wir niemals sagen dürfen, dass Wahrnehmung („Empfindung") ein Gefühl bedinge. Wann immer Wahrnehmung und Gefühl zugleich gegeben sind, müssen beide aus einer gemeinsamen leiblichen Bedingung hervorgegangen sein.

Bevor wir aber auf die verschiedenen besonderen Bedingungen des Gefühls eintreten, haben wir uns noch mit der Behauptung, dass die anfängliche ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit nur Gefühl, zuständliche Bestimmtheit, sei, auseinanderzusetzen.

Gesetzt die Behauptung sei wahr, dann würden ihre Vertreter uns darin zustimmen müssen, dass Gefühl auch im Leiblichen seine besondere Bedingung haben könne; denn ist Gefühl ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit, so bleibt, da diese doch eine besondere Bedingung haben muss, nichts anderes übrig, als sie leiblich bedingt sein zu lassen: daran ist nicht zu rütteln. Diese leibliche Bedingung aber kann nur ein physiologischer Vorgang des Centralnervensystems sein, also derselbe Vorgang, wie wir ihn als die besondere Bedingung der Wahrnehmung kennen gelernt haben.

Hätten nun diejenigen, welche zur ursprünglichen Bestimmtheit blosses Gefühl machen, Recht, so müssten wir annehmen, dass gleiche Ursachen nicht gleiche Wirkungen hätten; denn derselbige physiologische Vorgang, welcher im Anfang des Seelenlebens blosses Gefühl bewirken soll, bewirkt doch, auch nach der Meinung Jener, später Gefühl und Wahrnehmung zugleich; und doch sind alle Bedingungen, sowohl die besondere Bedingung „physiologischer Vorgang" als auch die allgemeine Bedingung „Bewusstsein überhaupt", in beiden Fällen die selbigen: gleiche Ursache hätte also verschiedene Wirkung.

Diese Meinung ist in der That eine ganz willkürliche und widerspruchsvolle, der wir mit Recht die Behauptung entgegensetzen können, dass, da das ursprüngliche Gefühl in physiologischen Vorgängen seine besondere Bedingung haben müsse und diese selbigen auch die Bedingung der Wahrnehmung seien, Wahrneh-

mung immer mit dem Gefühl zugleich als ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit da sein müsse.

Dass das Gefühl auch noch andere besondere Bedingung aufweisen könne als die leibliche, steht ausser Frage; diese andere ist seelische Bedingung. Was kann nun von dem Seelischen besondere Bedingung des Gefühls sein? Sicherlich gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, aber doch nicht diese überhaupt. Wie wir sahen, ist die Wahrnehmung nicht eine solche Bedingung; vielmehr hat das die Wahrnehmung „begleitende" Gefühl mit dieser gemeinsam den leiblichen Vorgang zur besonderen Bedingung. Soweit das Gegenständliche der Seele also in Betracht kommt, kann nur Vorstellung als eine besondere Bedingung von Gefühl anerkannt werden; eine weitere Ueberlegung aber führt sogar zu der Erklärung, dass von aller möglichen Bewusstseinsbestimmtheit die Vorstellung allein eine besondere Bedingung des Gefühls ist.

Nur scheinbar wird damit der Bereich der seelischen besonderen Bedingung des Gefühls allzu sehr eingeschränkt; das Vorstellungsgebiet fasst ja allen vorstellungsmässig wiedergehabten Bewusstseinsinhalt in sich; was also in der Art wiedergehabt sein kann, wird in solcher Vorstellung besondere Bedingung des Gefühls sein können; und sofern selbst früheres Gefühl Inhalt einer Vorstellung sein kann, wird es ebenfalls in solcher Vorstellung mögliche Bedingung eines Gefühls sein.

Gefühl selber jedoch, diese zuständliche Bestimmtheit, ist nicht als solches wieder besondere Bedingung von Gefühl; ein Gefühl „ruft" nicht ein anderes Gefühl „hervor", und es ist auch nicht irgendwie von bedingendem Einfluss auf das ihm folgende Gefühl. Die Meinung, „dass das eine Gefühl dem andern den Weg bahnen und für dasselbe von Bedeutung werden kann", ferner „dass, wie die Contrastfarben nicht nur einander hervorheben, sondern auch leicht ineinander übergehen, so ein Gefühl dem entgegengesetzten den Weg bereitet, demgemäss der Uebergang aus einem starken Gefühl in das entgegengesetzte leichter geschieht als der Uebergang aus Gleichgültigkeit in ein starkes Gefühl"[1]) — diese

1) Höffding, Psychologie S. 360; 350.

Meinung verwechselt das voraufgehende Gefühl sei es mit dem physiologischen Zustande, sei es mit dem vorstellenden Bewusstsein, in welchen beiden die besondere Bedingung für das „folgende“ Gefühl allein gelegen sein kann. Wenn Höffding weiter bemerkt, dass „die physiologische Unterlage dieser Eigenthümlichkeit der Gefühle“ (dass das eine nemlich angeblich dem folgenden den Weg bereite) „in den Lebensbedingungen des Nervensystems zu suchen“ sei, so trifft er hier anscheinend mit uns zusammen, nur dass seine spinozistische Auffassung des Seelenlebens überhaupt es nicht ganz Wort haben kann, dass diese physiologische „Unterlage“ die besondere Bedingung allein für das folgende Gefühl sei, er wird die Bedingung auch in dem vorhergehenden Gefühle sehen müssen. Und wenn er zum Vergleich die Contrastfarben heranzieht, die sich angeblich hervorheben u. s. w., so verweisen wir auf früher Erörtertes, nach welchem nicht die eine Farbenempfindung auf die andere einen Einfluss übt, sondern dass auch hier die ins Auge gefasste Thatsache auf die Wechselwirkung verschiedener physiologischer Theile des Sinnesorgans allein zurückzuführen ist (s. S. 186 ff.). In all den Fällen aber, in welchen, wie man meint, „augenscheinlich“ ein vorhergehendes Gefühl für ein anderes folgendes mitbedingend ist, wird sich die Thatsache leicht feststellen lassen, dass nicht Gefühl, sondern Gefühlsvorstellung eine besondere Bedingung gewesen ist: was ja völlig mit unserer Behauptung, dass von aller Bewusstseinsbestimmtheit einzig und allein die Vorstellung eine besondere Bedingung des Gefühls sein kann, stimmt.

Es giebt nur zwei besondere Bedingungen für das Gefühl überhaupt, eine leibliche, diese ist der zugleich die Wahrnehmung bewirkende physiologische Vorgang, und eine seelische, diese ist Vorstellung. Dass wir rein leiblich bedingte Gefühle haben, leidet keinen Zweifel; der Anfang unseres Lebens weist nur Wahrnehmung, nicht auch schon Vorstellung auf, und mit der Wahrnehmung schon ist ja zugleich Gefühl gegeben, das nun, weil eben noch keine Vorstellung da ist, allein durch den physiologischen Vorgang bewirkt, also rein leiblich bedingt sein muss. Aber auch im weiteren Seelenleben finden sich Augenblicke, welche als zuständliches Bewusstsein ein rein leiblich bedingtes Gefühl aufweisen; zwar sind auch diese Augenblicke nicht so sehr häufig, als man wohl meinen möchte, da meistentheils auch die Bestimmtheit des vorstellenden Bewusstseins bedingend mitspielt,

während wir dann wohl das betreffende Gefühl allein der leiblichen Bedingung „zuschreiben", ohne die mitwirkende seelische Bedingung zu beachten.

Was das entwickelte Seelenleben betrifft, so dürfen wir behaupten, dass die weitaus meisten Augenblicke in Ansehung ihrer zuständlichen Bestimmtheit sowohl leiblich als auch seelisch bedingt sind; es giebt überaus wenige rein „physische" Lust und rein „körperliche" Unlust, will heissen, rein leiblich bedingte Lust und Unlust.

Wir können die Gefühle, wenn wir auf ihre besondere Bedingung sehen, in rein leiblich bedingte, und in leiblich und seelisch bedingte Gefühle eintheilen. Die Frage aber, ob es nicht auch rein seelisch bedingte Gefühle gebe, müssen wir verneinen. Die Verneinung ist die einfache Folge aus der Thatsache, dass kein Seelenaugenblick denkbar und möglich ist, welcher nicht irgendwelche Wahrnehmung enthielte. Ist dies Thatsache, so versteht sich von selber, dass derselbige physiologische Vorgang, welcher ausser der Wahrnehmung ein „mit ihr verknüpftes" Gefühl bewirkt, sobald eben diese Wahrnehmung der einzige Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins ist, doch mitbedingend wirken muss in Ansehung eines auftretenden Gefühls, für das ausser jenem Vorgange jetzt auch noch die Bestimmtheit des vorstellenden Bewusstseins vorhergehende Bedingung ist. Der physiologische Vorgang kann doch nicht in dem einen Falle Bedingung einer folgenden zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit sein und in dem anderen Falle in dieser Hinsicht ganz aus Abschied und Traktanden fallen.

Wenn man aber doch von „seelischem" im Unterschied von „körperlichem" Schmerze redet, was oft noch in der missverständlichen Form vom Seelenschmerz und Körperschmerz geschieht, als ob nicht aller Schmerz seelische Bestimmtheit wäre, — wenn man von jenem Unterschied redet, so kann unter „seelischem" Schmerze und „seelischer" Lust nur dies verstanden werden, dass unter den beiden zweifellos bestehenden Bedingungen, der leiblichen und der seelischen, die letztere die vor Allem massgebende sei; „seelischer" Schmerz ist also immer nur eine Bezeichnung a potiori der beiden Bedingungen, wie dasselbe auch von den meisten Fällen, wo vom „körperlichen" und „physischen" Schmerze und entsprechend von Lust die Rede ist, gilt. Freilich rein „physisches", rein leiblich

bedingtes Gefühl giebt es ja auch, eine zuständliche Bestimmtheit aber des Seelenaugenblickes, welche rein seelisch bedingt wäre, ist eine Unmöglichkeit.

§ 36.

Die Einfachheit des Gefühls.

Jeder Seelenaugenblick weist nur Eine besondere zuständliche Bestimmtheit auf; das Gefühl ist in jedem Bewusstseinsaugenblicke ein einfaches, es ist entweder besondere Lust oder besondere Unlust. Das sogenannte zusammengesetzte Gefühl, welches eine, angeblich aus verschiedenen Gefühlen gleichen Kreises gebildete, zuständliche Bestimmtheit des Seelenaugenblickes sein soll, ist thatsächlich ein einfaches Gefühl, welches von verschiedenen, zugleich wirkenden Bedingungen leiblicher oder leiblicher und seelischer Art abhängt. Das sogenannte gemischte Gefühl, welches eine angeblich aus verschiedenen Gefühlen ungleichen Kreises gebildete zuständliche Bestimmtheit des Seelenaugenblickes sein soll, ist thatsächlich ein Nacheinander von im raschen Wechsel einander ablösendem Lust- und Unlustgefühl.

Das Gefühl des Seelenaugenblicks ist immer von dem gesammten Gegenständlichen dieses Augenblicks abhängig und hat in diesem als Ganzem seine besondere Bedingung.

Für das klare Begreifen des Seelenlebens ist die Einsicht von grosser Wichtigkeit, dass jeder Seelenaugenblick nur Eine zuständliche Bestimmtheit habe und zwar in dem Sinne, dass in der That nur Ein bestimmtes besonderes Gefühl und niemals mehrere besondere Gefühle zugleich Bestimmtheit des Augenblicksbewusstseins seien. Diese Einsicht wird vielfach dadurch gehindert, dass man nicht scharf genug zwischen Empfindung und Gefühl scheidet, so dass Bestimmungen, welche von Empfindung gelten, auf Gefühl, das „etwas Aehnliches" sei, leichthin übertragen werden. So geschieht es wohl, dass man, da zweifellos mehrere Empfindungen zugleich Bestimmtheit des Bewusstseins sein können, auch anstandslos die Möglichkeit, dass mehrere Gefühle zugleich der Seele eigen seien, zulassen zu müssen meint. Eben desswegen ist es geboten, sich

der völligen Verschiedenheit von Empfindung und Gefühl klar zu bleiben, um zu verstehen, dass wir aus der Eigenart der Empfindung nichts zum Verständniss der Eigenart des Gefühls heranziehen dürfen.

Was nun die zuständliche Bestimmtheit des Seelenaugenblicks angeht, so behaupten wir auf Grund der Thatsachen des Seelenlebens, dass die Seele zu gleicher Zeit immer nur ein besonderes, einfaches Gefühl habe, dass jede zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseinsaugenblicks überhaupt schlechthin einfach sei.

Mit dieser unserer Behauptung treten wir in Widerspruch zu der heute gern vertriebenen Meinung, welche von mehreren zugleich gegebenen Gefühlen, von zusammengesetztem und von gemischtem Gefühle des Seelenaugenblicks wissen will. Man kennt angeblich ein „Gesammtgefühl", das „kein Totalgefühl, sondern eine Totalität von Gefühlen" sei, man spricht von einem „aus Theilgefühlen zusammengesetzten Gesammtgefühl"[1]), man redet davon, „dass sich Lust in die Unlust, und Unlust in die Lust mische", „dass ein Tropfen Wermuth in den Becher der Freude falle", „dass Gefühle mit einander verschmelzen" u. A. m.

Soweit diese Meinung auf der Annahme steht, dass die Gefühle seelisches Concretes, seelische concrete Individuen seien, ist sie an sich gerichtet. Gefühl ist ebenso, wie Wahrnehmung und und Vorstellung, Bewusstseinsbestimmtheit und demnach Abstractes. Dass das Gefühl irgendwelche Veränderungen erfahre, ist völlig ausgeschlosen; ebenso wenig, wie Wahrnehmung („Empfindung") und Vorstellung mit anderen Wahrnehmungen und Vorstellungen, kann Gefühl mit anderen Gefühlen „verschmelzen", wenn etwa selbst mehrere Gefühle gleichzeitig möglich sein sollten, wie es ja Wahrnehmungen und Vorstellungen thatsächlich sind. Wenn man in der Psychologie gerne von der „Umsetzung der Lust in Unlust oder der Unlust in Lust" spricht, so ist auch dies eine nicht zu billigende Redeweise; weil Lust und Unlust Abstractes sind, können sie sich nicht in Unlust und Lust „umsetzen". Und angesichts dessen, dass Lust und Unlust etwas schlechtweg Verschiedenes als zuständliche Bestimmtheit der Seele sind, will uns solche Redeweise eine gar bedenkliche Gedankenlosigkeit scheinen.

Wir dürfen uns durch derartige Redewendungen, und seien sie

1) Volkmann, Psychologie II, S. 380 f.

noch so elegant oder schimmernd, nicht verleiten lassen, das Gefühl für ein seelisches Concretes anzusehen; es ist und bleibt Abstractes, zuständliche Bestimmtheit des Seelenaugenblicks. Indessen diese Wahrheit würde noch nicht hindern, zu denken, dass mehrere Gefühle, wenn auch nicht „verschmolzen", so doch zugleich gegeben seien, wie ja thatsächlich die Abstracta Wahrnehmung und Vorstellung in der Mehrzahl zugleich dem Bewusstsein eigen sind.

Gesetzt, der Seelenaugenblick hätte eine Mehrzahl von Gefühlen, so liessen sich noch zwei Möglichkeiten denken, dass diese gleichzeitigen Gefühle nemlich entweder gleichen oder ungleichen Gefühlskreises wären. Die erstere Möglichkeit fällt auf den ersten Blick weg: wir haben nicht und können auch nicht vorstellen einen Seelenaugenblick, welcher zweierlei Lust- oder zweierlei Unlustgefühle, starke und schwache Lust oder starke und schwache Unlust zugleich als zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit böte. Obgleich man nun dies wohl zugiebt, dass thatsächlich immer nur Eine Lust oder Eine Unlust in unserer Erfahrung für den einzelnen Augenblick sich findet, meint man doch eine Mehrzahl von Gefühlen gleichen Kreises zu gleicher Zeit, aus denen dann eben die thatsächlich Eine Lust oder Eine Unlust zusammengesetzt sei, annehmen zu können. Wenn sich unter solcher „Zusammensetzung" nur etwas denken liesse! Sie müsste doch voraussetzen, dass die zu Einer Lust oder Unlust angeblich zusammengesetzten Lüste oder Unlüste irgendwann einmal in ihrer Sonderung als Mehrzahl zugleich da gewesen wären, und das ist schlechterdings nicht zu fassen. Die Rede vom „Gesammtgefühl und seinen Theilgefühlen" mag diese verfehlte Meinung vielleicht mundgerechter machen, aber sie bringt keine sachliche Hülfe.

Wie aber, wenn die Thatsachen nichts von zusammengesetzten Gefühlen wissen, konnte solche Meinung aufkommen? Diese Möglichkeit gründet sich entweder darauf, dass man unter „Gefühl" nicht bloss die zuständliche Bestimmtheit verstand, sondern auch in dem Wort eine gegenständliche („Empfindung") mitfasste und nun die „Mehrzahl" thatsächlich in der Mehrzahl von zugleich gegebenen Empfindungen vorstellte: womit freilich für die Sache, auf die es ankommt, nichts geleistet war; oder jene Möglichkeit gründete sich auf die „subjectlose" Psychologie, die, wie bei Herbart, die Seele für den Boden oder „idealen Raum" ansieht, wo sich die „Vorstellungen" niederlassen und zu einander in bestimmten „Verhältnissen",

welche in Gefühlen sich darstellen, stehen[1]). In beiden Fällen wird das Gefühl nicht als die Bewusstseinsbestimmtheit an das Bewusstseinssubject unmittelbar geknüpft, sondern an die einzelne Empfindung oder an das Verhältniss einzelner Vorstellungen zu einander, so dass die Annahme, dass bei einer Mehrzahl von zugleich gegebenen Empfindungen und Vorstellungen zugleich mehrere Gefühle auftreten, welche sich zu Einem Gesammtgefühl zusammensetzen, als eine nothwendige Folge erschien.

Obgleich wir zugeben, dass, wenn die Seele auch nur Eine einfache Wahrnehmung hat, mit dieser auch schon ein Gefühl verknüpft sei, so können wir weder dieses Gefühl als eine „dritte Bestimmung" der Wahrnehmung ansehen, noch überhaupt zugeben, dass, wenn mehrere solcher Wahrnehmungen zugleich auftreten, das mit ihnen zugleich gegebene Eine Gefühl nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes sei, zusammengesetzt aus angeblichen einfachen Gefühlen, deren je eines mit je einer der Wahrnehmungen verknüpft zunächst auftrete. Da wir thatsächlich immer nur Ein Gefühl auch in solchem Seelenaugenblicke haben, und wir uns ein Zugleichsein mehrerer Gefühle gleichen Kreises garnicht vorstellen können, so werden wir das, was zu der Annahme des zusammengesetzten Gefühls verleitet, d. i. die Mehrzahl der Wahrnehmungen („Empfindungen") in ihrem Verhältniss zum Gefühl anders begreifen müssen.

Mag das sogenannte zusammengesetzte Gefühl leiblich oder leiblich und seelisch bedingt sein, so kann das Thatsächliche, welches den Anlass giebt, das in Wahrheit einfache, eine Gefühl des Bewusstseinsaugenblickes für ein „zusammengesetztes" auszugeben, nur die Mehrzahl von Bedingungen, welche zusammen das Eine Gefühl bewirken, sein. Die Möglichkeit einer Mehrzahl von zugleich wirkenden Bedingungen Eines Gefühls anerkennen wir gewiss, aber dies kann uns nicht nöthigen, zwischen diese Bedingungen und das Eine von ihnen bewirkte Gefühl als Bindeglied eine Mehrzahl von hypothetischen Gefühlen zu schieben, welche in ihrer Zusammensetzung dann erst das Eine Gefühl, dessen Theilgefühle sie nun seien, bilden. Es heisst doch die Rechnung ganz ohne die allgemeine Bedingung des Gefühls, das Bewusstsein überhaupt und

1) Volkmann drückt sich in seiner Psychologie dahin aus, dass er die Gefühle „in den Vorstellungen ihren Sitz" haben lässt.

insonderheit des Bewusstseinssubjects gemacht, wenn daraus, dass in einem früheren Seelenaugenblicke ein Gefühl durch einen bestimmten physiologischen Vorgang besonders bedingt war, geschlossen wird, es müsse auf diesen leiblichen Vorgang, wenn er mit anderen oder mit Vorstellungen zugleich als wirkende Bedingung für die zuständliche Bestimmtheit des folgenden Seelenaugenblicks wieder auftritt, zunächst das von ihm früher allein gewirkte Gefühl für sich folgen und dann erst als „Theilgefühl“ in dem thatsächlich gegebenen Gefühl dieses Augenblickes auftreten. Man kann in solchem Falle nicht von einem aus Theilgefühlen zusammengesetzten Gesammtgefühle reden, wohl aber von einer aus Theilbedingungen zusammengesetzten Gesammtbedingung des einen, auf alle Fälle selber einfachen Gefühles des Seelenaugenblickes.

Zu der Meinung, dass mehrere Gefühle zugleich die zuständliche Bestimmtheit der Seele bilden können, mag aber nicht nur die thatsächliche Mannigfaltigkeit von Bedingungen der zuständlichen Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes veranlasst haben, sondern auch eine ungenaue Prüfung des Gegebenen, so dass man mehrere thatsächlich in rascher Folge auftretende Gefühle doch gleichzeitig zu haben meint. Dies wird im Besonderen für die Meinung von dem gemischten Gefühle, das aus Gefühlen verschiedenen Kreises bestehe, gelten. In den Fällen, welche zu diesem Irrthum Anlass geben, ist zwar sowohl Lust als auch Unlust gegeben, aber nur nicht zugleich, sondern nach einander. Wir können thatsächlich nicht in Einem Augenblick etwas Anderes als ein einfaches Gefühl, sei es Lust sei es Unlust, haben; gemischtes Gefühl des Seelenaugenblicks ist garnicht denkbar. Wir können nicht, wie man wohl vom Humor zu sagen pflegt, mit dem einen Auge lachen und mit dem anderen zu gleicher Zeit weinen, können nicht fröhlich und traurig zugleich sein, Lust und Unlust zugleich als zuständliche Bestimmtheit haben. Wenn „in den Becher der Freude ein Tropfen Wermuth fällt“, so kann dies nicht Einen Seelenaugenblick, der Freude und Trauer zugleich aufweise, bezeichnen, sondern entweder sagen, dass ein Augenblick, dessen zuständliche Bestimmtheit Unlust ist, einem anderen oder vielen anderen, welche das Gefühl der Lust enthielten, gefolgt ist, oder aber, dass eine Unlustvorstellung (das „Denken“ an ein trauriges Erlebniss) durch ihr Auftreten eine Veränderung des Bewusstseins in Ansehung seiner zuständlichen Bestimmtheit gewirkt

hat, so dass anstatt des bisherigen grossen Lustgefühls ein „gedämpfter Ton“ der Freude eingetreten ist.

Die Einfachheit der zuständlichen Bestimmtheit eines jeglichen Seelenaugenblickes wird, wie uns wenigstens scheint, bei näherer Prüfung einem Jeden klar werden. Dieses Gefühl des Seelenaugenblickes ist aber in der Regel zusammen mit einer mannigfaltigen gegenständlichen Bestimmtheit, ist mit mannigfaltigem Gegenständlichen „verknüpft“, und zwar abhängig und bedingt von diesem, das als Wahrnehmung[1]) und Vorstellung gegeben ist, da.

Weil aber jegliches Gegenständliche, mag es Wahrnehmung oder mag es Vorstellung sein, besondere Bedingung für die zuständliche Bestimmtheit ist, so folgt daraus, dass die zuständliche Bestimmtheit, das einfache Gefühl desjenigen Seelenaugenblickes, welcher in seiner gegenständlichen Bestimmtheit Mannigfaltiges und zwar sowohl Wahrnehmung als auch Vorstellung hat, von der Gesammtheit dieses Gegenständlichen abhängig und im eigentichen Sinne mit dem gesammten Inhalte des gegenständlichen Bewusstseins dieses Seelenaugenblickes „verknüpft“ sei.

Diese Folgerung muss gezogen werden, wenn anders Bedingungsein eine Bestimmung ist, die dem Gegebenen nicht zufällig anhängt, so dass sie das eine Mal da wäre und das andere Mal fehlte, sondern eben ein nothwendiges Verhältniss dieses Gegebenen zu anderem anzeigt.

Zwar sind wir gewohnt, das Gefühl des Augenblicks mit Einem besonderen Gegenständlichen desselben allein verknüpft zu denken; vor Allem in den Fällen, in welchen ein Wechsel des Gefühls eingetreten ist und eine Lust der Unlust oder umgekehrt Platz gemacht hat, sind wir geneigt, die eintretende Unlust oder Lust nur von demjenigen Gegenständlichen, welches als neue Bestimmtheit aufgetreten ist, abhängig zu „denken“. Dieses „Denken“ verfällt demselben Ir-

---

1) Es wird hier, ohne Missverständniss zu erwecken, gestattet sein, „Wahrnehmung“ anstatt des leiblichen Vorgangs, welcher sie und zugleich die mit ihr auftretende zuständliche Bestimmtheit bedingt, zu setzen, zumal ja das Gefühl ganz ebenso mit ihr wie mit der Vorstellung, welche thatsächlich selber wirkende Bedingung des Gefühls ist, zusammen („verknüpft“) gegeben und zwar auch nur so lange da ist, als diese Wahrnehmung und Vorstellung selber die Bestimmtheit des Bewusstseins sind.

thum, welchen wir auch im Gebiete des Dinggebenen meistens begehen sehen, indem man diejenige Bedingung, welche zu den bisher schon gegebenen hinzutritt und mit ihnen zusammen die Ursache einer Wirkung bildet, allein schon für die Ursache ausgiebt und mit ihr daher allein das als Wirkung Gegebene „verknüpft".

Die Erfahrung belehrt aber auch in unserem Falle vielfach sehr bald, dass die neu auftretende gegenständliche Bestimmtheit keineswegs die alleinige besondere Bedingung sein kann, dass also nicht mit ihr allein das bestimmte Gefühl „verknüpft" ist, — indem sie nemlich zeigt, dass in einem Falle, da dieselbe gegenständliche Bestimmtheit wieder auftrat, dasselbe bestimmte Gefühl nicht eingetreten ist, oder dass in einem anderen Falle dasselbe bestimmte Gefühl, welches angeblich von der einen besonderen gegenständlichen Bestimmtheit abhängig ist, nicht bestehen bleibt, sondern einem anderen Platz macht, obwohl diese gegenständliche Bestimmtheit der Seele verharrt.

Wie will man dieses Anderssein der zuständlichen Bestimmtheit in solchen Fällen gegenüber früheren Augenblicken erklären, wenn man daran festhält, jene besondere Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins sei in den früheren Augenblicken, die doch auch noch anderes Gegenständliches enthielten, die alleinige besondere Bedingung des Gefühls gewesen? Wir sehen keine Möglichkeit, wie diese Erklärung gelingen sollte; nach dem Satze „gleiche Ursache — gleiche Wirkung" müsste, wenn jenes besondere Gegenständliche die alleinige besondere Bedingung des bestimmten Gefühles wäre, auch in den späteren Malen dasselbe Gefühl eingetreten sein, weil ja die „andere", die allgemeine Bedingung, nemlich das Bewusstsein überhaupt auch da war, also die vermeintliche Ursache thatsächlich in allen ihren Bedingungen gegeben war.

Die Ausflucht, dass in den späteren Malen eben die „andere" Bedingung, das „Bewusstsein", doch anders gewesen sei als in dem früheren Falle, wird zwar dem Grundsatze „gleiche Ursache — gleiche Wirkung" gerecht, aber wenn wir dies Anderssein des „Bewusstseins" näher ansehen, so ergiebt sich, dass nicht das „Bewusstsein überhaupt", nicht jene allgemeine Bedingung des Gefühls anders gewesen sei, dass vielmehr das Anderssein nur auf die besondere Bestimmtheit des Bewusstseins sich beziehen kann. Zu dieser besonderen Bestimmtheit gehört freilich jenes Gegenständliche, welches angeblich die alleinige besondere Bedingung des bestimmten Gefühls

gewesen ist, — dasselbe fällt dann zunächst weg; was aber sonst noch an besonderer gegenständlicher Bestimmtheit, durch die sich ja der spätere Augenblick von jenem früheren unterscheidet, gegeben ist, bezeichnet nun eben das behauptete „Anderssein" des bedingenden Bewusstseins. Wird aber für diesen Augenblick zugegeben, dass als wirkende besondere Bedingung eine Mehrzahl besonderer gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheiten auftrat, so ist kein Grund, in dem früheren Augenblick, in welchem ebenfalls eine Mehrzahl von solchen gegeben war, nur eine derselben als die besondere Bedingung des Gefühls anzusehen und die übrigen ohne alle Beziehung zu diesem Gefühle hinzustellen.

Jene Ausflucht nimmt thatsächlich das zurück, zu dessen Erklärung und Bestätigung sie dienen sollte, dass nemlich unter mehreren Gegenständlichen des Seelenaugenblickes nur eines die besondere Bedingung des Gefühles allein gewesen sei; denn das „Anderssein" des Bewusstseins, auf welche die Ausflucht sich hinausspielt, ist nicht ein Anderssein der allgemeinen Bedingung des Gefühls, „Bewusstsein überhaupt" — dieses ist ja in allen Fällen ein und dasselbige, es ist ja Abstractes = Unveränderliches —, sondern eben ein Anderssein der Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit.

Dass es auf diese Verschiedenheit in der Mannigfaltigkeit seiner besonderen gegenständlichen Bestimmtheit für das Bewusstsein in Ansehung des Gefühles hier ankomme, und dass überhaupt das Gefühl des Augenblicks von der Gesammtheit der besonderen gegenständlichen Bestimmtheiten desselben (Wahrnehmungen und Vorstellungen) abhänge, wird zuweilen auch verdunkelt, indem man die allgemeine Bedingung des Gefühls, das „Bewusstsein überhaupt", nicht für ein Abstractes, sondern für ein concretes Individuum gelten lässt, das sich zu dem „Gegenständlichen" verschieden verhalte, woraus dann die verschiedenen Gefühle, welche das selbige Gegenständliche in verschiedenen Augenblicken mit sich führe, sich erklären sollen. Auch hier geht man von der Meinung aus, dass nicht der gesammte Inhalt der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, sondern nur ein Stück des gesammten Gegenständlichen das Gefühl des Seelenaugenblickes besonders bedinge. Wenn sich nun ergiebt, dass das fragliche durch eine Reihe von Augenblicken dauernde Gegenständliche in den ersten Augenblicken mit grosser Lust, in den folgenden mit immer geringerer Lust, und in dem

letzten sogar mit Unlust verknüpft war, so schiebt man dieses Anderssein der Augenblicke in Ansehung des Gefühls auf das „Bewusstsein", dessen Eigenthümlichkeit es sei, „am Wechsel seiner Bestimmtheiten interessirt zu sein" und demzufolge das besondere Gegenständliche „auf die Dauer langweilig zu finden", während dieses anfangs Lust mit sich führte. Wollte man meinen, hiemit eine Erklärung für die Verschiedenheit des Gefühls in den verschiedenen Augenblicken, während die vermeintliche besondere Bedingung, das eine Stück des Gegenständlichen, die selbige bleibt, geboten zu haben, so würde diese „Erklärung" jener berühmten nicht nachstehen, welche die einschläfernde Wirkung des Opiums auf dessen vis dormitiva zurückführte. Was man das „am Wechsel Interessirtsein" und „auf die Dauer langweilig finden" des Bewusstseins nennt, ist nicht eine „angeborene" Eigenart, eine zum Begriff des Bewusstseins gehörende Bestimmung, sondern gründet sich darauf, dass, wenn ein Gegenständliches bei seinem Auftreten zunächst Lust mit sich führt, d. h. der Augenblick, kraft seiner gegenständlichen Bestimmtheit, zu welcher auch jenes neu auftretende Gegenständliche mitgehört, Lust aufweist, bei längerer Dauer dieses letzteren die späteren Augenblicke in Ansehung des sonstigen Gegenständlichen anders sich erweisen und zwar derart, dass die Gesammtheit des Gegenständlichen dieser Augenblicke nun an zuständlicher Bestimmtheit nicht Lust, sondern vielmehr Unlust bewirken. Nicht die Dauer jenes einen Gegenständlichen ist es, welches die Unlust schliesslich bedingt, sondern der Wechsel des sonstigen Gegenständlichen des Bewusstseins, wobei vor Allem auch die Wahrnehmungen, welche man wohl „Innenempfindungen" genannt hat, eine wichtige Rolle spielen.

Wenn nun trotzdem, dass in jedem Seelenaugenblicke das gesammte Gegenständliche die besondere Bedingung des Gefühls ist, das „denkende" Bewusstsein meistens das Gefühl nur mit einem Stücke dieses Gegenständlichen verknüpft, so haben wir schon S. 328 eine Erklärung dafür zu geben versucht; wir werden bei der Erörterung der Gefühlsvorstellung näher darauf eingehen.

Unsere Behauptung aber, dass das Gegenständliche des Bewusstseins allein die besondere Bedingung des Gefühls sei, mag vielleicht beanstandet werden wollen, indem man auch dem vorhergehenden Gefühle einen bedingenden Einfluss auf das folgende

Gefühl zuerkennen möchte. Dieses erscheint vor Allem denen gerecht, welche, wie wir auseinandergesetzt haben, das „Bewusstsein“ als besonderes Individuum den „Wahrnehmungen“ gegenüberstellen, indem sie diese auf Grund erkenntnisstheoretischer Unterstellungen als das Dingwirkliche „ausser der Seele“ auffassen, welches auf die Seele wirke, so dass dieselbe gefühlsmässig reagire. Nach ihnen ist natürlich das erste Gefühl des Bewusstseins durch jene Wahrnehmungen allein besonders bedingt; wenn aber ein fühlendes Bewusstsein gegeben sei, werde auch diese Gefühlsbestimmtheit mit bedingend sein für das Gefühl des nächsten Augenblickes, sobald wiederum „Wahrnehmungen“ auf das „Bewusstsein“ einwirken. Wie ein schon bewegtes Ding, welches von einem anderen bewegten Dinge getroffen wird, in Ansehung seines folgenden Zustandes nicht nur durch den Stoss des anderen Dinges, sondern auch durch seine bisherige Bewegung bedingt wird, so sei auch ein schon fühlendes Bewusstsein, welches von einer Wahrnehmung (Dinglichem) „ausser ihm“ „getroffen“ werde, in Ansehung seines folgenden Gefühles durch sein bisheriges Gefühl mitbedingt. Diese Meinung wäre berechtigt, wenn in der That das Verhältniss der Wahrnehmung zum Bewusstsein ein solches wäre, dass sich mit demjenigen des einen Dinges zum anderen Dinge vergleichen liesse. Aber die Sache liegt thatsächlich anders, da Wahrnehmung eine Bestimmtheit des Bewusstseins selber, also nicht „ausser ihm“ ist. Wir haben uns daher auch, um nur erst die Sache genau zu fassen, des Ausdruckes „die Wahrnehmung wirke auf das Bewusstsein ein“ als eines missverständlichen zu entschlagen. Was wir wissen ist dieses, dass, wenn Wahrnehmung und Vorstellung gegeben ist, auch ein Gefühl als zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins auftritt, und dass die allgemeine Bedingung wenigstens des ersten Gefühls nicht das fühlende Bewusstsein, sondern das „Bewusstsein überhaupt“ ist. Reichen aber diese beiden, die allgemeine und jene besondere (gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit) für das erste Gefühl aus, so werden wir nicht ohne zwingenden Grund für das spätere Gefühl noch eine weitere Bedingung hineinnehmen. Und wir werden dies in der That niemals zu thun genöthigt sein, weil sich herausstellt, dass die späteren Gefühle an Intensität nicht etwa Anderes, sei es ein Mehr, sei es ein Weniger, bieten: der Grundsatz „gleiche Ursache — gleiche Wirkung“ muss uns also schon das Gefühl als Bedingung des Gefühls ab-

weisen lassen. Wir sind auch im Stande, alle Fälle, welche die Gegner zum Beleg anführen, dass ein Gefühl nicht allein durch das Gegenständliche, sondern auch durch das schon bestehende Gefühl mit bedingt sei, rein aus dem bedingenden Gegenständlichen allein zu verstehen, wobei, wie wir wiederholt bemerken wollen, in diesem Gegenständlichen sehr wohl auch Gefühlsvorstellung sich finden kann. Ist Letzteres der Fall, so haben wir uns nur zu hüten, diese Vorstellung, sei es von Lust sei es von Unlust, für Lust oder Unlust selber zu halten und demgemäss die Meinung wieder aufkommen zu lassen, als ob zu der besonderen Bedingung des Gefühls doch auch Gefühl gehören könne.

Die Einfachheit der zuständlichen Bestimmtheit des Seelenaugenblickes nöthigt uns endlich noch, gegen eine Meinung uns zu wenden, welche heute viel vertreten ist, dass nemlich Gefühl nur durch Gefühl, „Affect nur durch Affect“ bekämpft werden könne, dass „ein Gedanke ein Gefühl nur dadurch verdrängen könne, dass er ein anderes Gefühl erregt, welches im Stande ist, jenes zu beseitigen“.[1]) Die zuständliche Einfachheit des Seelenaugenblicks steht aber dieser Behauptung schlechtweg entgegen.

Dass „Gefühle einander bekämpfen“ — dies Wort „beim Wort genommen“ — ist einfach unmöglich; um mit einander zu kämpfen, müssten sie zu gleicher Zeit zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins sein, die Seele aber hat in jedem Augenblicke nur Ein einfaches Gefühl. Die beliebte Redensart von den „widerstreitenden Gefühlen“ kann also mit Grund nicht auf einen Kampf von Gefühlen unter einander bezogen werden, sondern nur die Verschiedenheit derselben bezeichnen sollen.

Die Beseitigung eines Gefühles ist in Wahrheit nur möglich, indem ihre besondere Bedingung aufhört; mit der gegenständlichen Bestimmtheit ist auch die von ihr besonders bedingte zuständliche beseitigt. Sehen wir nun von dem Fall ab, dass das Bewusstseinsindividuum als solches aufhört zu sein und damit auch seine Bestimmtheiten aufhören, so bleibt nur der andere, dass an die Stelle der bisherigen eine andere gegenständliche Bestimmtheit tritt, die ihrerseits es wiederum bedingt, dass an die Stelle des bisherigen ein anderes Gefühl tritt. Die Frage, was im Stande sei, ein bestehendes Gefühl zu beseitigen, ist also dahin zu beantworten,

1) Höffding a. a. O. S. 359.

dass nur gegenständliche Bestimmtheit, nur „Gedanken", dies leisten können. Wir könnten also wohl mit einiger Freiheit von dem „Kampfe des Gedankens mit dem Gefühle" reden; aber es empfiehlt sich eher, dieses Kampfwort gar nicht zu gebrauchen, weil wir schon sonst genug zu thun haben, die Umdichtung der Bewusstseinsbestimmtheiten in seelisches Concretes von uns fern zu halten. Wir sagen also nur, dass ein bestimmtes Gefühl so lange besteht, als die bedingende gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit besteht, und dass dasselbe „beseitigt" wird, wenn das Bewusstsein in Ansehung seiner gegenständlichen Bestimmtheit sich verändert.

Und doch hat auch das Wort, „dass das Gefühl nur durch das Gefühl beseitigt werden könne", eine Wahrheit in sich. Wer unsere Behauptung, dass durch den „Gedanken" allein ein bestehendes Gefühl beseitigt werden könne, dahin verstände, der „Gedanke" träte an die Stelle dieses Gefühls und ein Gefühl sei nunmehr überhaupt nicht da —, der hätte uns gründlich missverstanden. Wir behaupten nur, dass ohne den neu auftretenden „Gedanken" d. i. ohne die Veränderung des Bewusstseins in Ansehung seiner gegenständlichen Bestimmtheit das bestehende Gefühl nicht beseitigt werden könne. Aber ebenso wahr ist, dass ein bestimmtes Gefühl nur „beseitigt" d. i. nur aufhören kann, indem ein anderes Gefühl auftritt, denn das Gesetz der Beharrung gilt für alles abstracte Allgemeine im Gegebenen überhaupt und daher auch für das Gefühl: jedes Gefühl beharrt (die Fortdauer des Bewusstseinsindividuums vorausgesetzt) so lange, bis ein anderes Gefühl an seine Stelle tritt und es „ablöst", gleichwie jede Farbe als Dingbestimmtheit so lange beharrt, bis eine andere sie „ablöst". Wir können in diesem Sinne nun auch Höffdings Worten zustimmen: „Ein Gedanke kann ein Gefühl nur dadurch verdrängen, dass er ein anderes Gefühl erregt", wenn aber Höffding hinzusetzt, „ein anderes Gefühl, das im Stande ist, jenes zu beseitigen", so erscheint uns dies wenigstens als ein unglücklicher Zusatz, da er die Meinung erweckt, dieses neue Gefühl trete zunächst neben dem alten auf und beseitige es dann erst. In Wahrheit ist Beseitigung des alten und Auftreten des neuen Gefühls die Rückseite und die Vorderseite Eines Gedankens: jenes kann nur desshalb nicht mehr da sein, weil dieses da ist, und dieses kann nur desshalb schon da sein, weil jenes nicht mehr da ist: der Grund aber, dass jenes nicht mehr und

ses jetzt da ist, liegt in der Veränderung des gegenständlichen wusstseins, dessen ganze Bestimmtheit für das Gefühl überhaupt besondere Bedingung einzig und allein bildet.

§ 37.
Die Gefühlsvorstellung.

Das Gefühl kann, wie die Wahrnehmung, sowohl wiederholt auch vorgestellt werden, und wie die wiederholte Wahrnehmung derum selber Wahrnehmung, die „vorgestellte" aber nicht Wahrmung sondern Vorstellung, so ist auch das wiederholte Gefühl derum selber Gefühl, das „vorgestellte" aber nicht Gefühl, sonn Vorstellung. Der Unterschied zwischen wiederholtem Gefühl r Gefühl schlechtweg und vorgestelltem Gefühl ist aber nicht, derjenige zwischen wiederholter Wahrnehmung oder Wahrımung schlechtweg und vorgestellter Wahrnehmung, erst durch fzeigen ihrer verschiedenartigen besonderen Bedingung, sondern ch einfaches Vergleichen ihrer selbst als gegebener Bewusstısbestimmtheit klargelegt; jenes ist zuständliche Bestimmtheit, ses (das vorgestellte Gefühl) ist gegenständliche Bestimmtheit des wusstseins.

Das Auftreten der Gefühlsvorstellung ist dem Gesetze des rstellens überhaupt gemäss. Da das Gefühl stets eine einfache stimmtheit ist, welche selber kein Zusammen in sich enthält, so die Gefühlsvorstellung nur möglich, weil das Gefühl mit gegenndlicher Bestimmtheit zusammen der Seele eignet, und die verassende Bedingung der Gefühlsvorstellung ist daher auch stets Gegenständliches und zwar Wahrnehmung, oder Vorstellung von ıhrgenommenem, des gegenwärtigen Bewusstseins.

Schon früher bemerkten wir, dass das Vorstellen als das ederhaben dessen, was früher Bewusstseinsinhalt der Seele war, neswegs sich beschränke auf ein Wiederhaben des Bewusstseinsıaltes unserer wahrnehmenden Seele. Manche möchten freilich ı Vorstellen auf das eigenartig bedingte Wiederhaben des Wahrnommenen eingeschränkt wissen, indem sie darauf hinweisen,

dass ein „Wiederhaben" eines früher gehabten Gefühls doch nur möglich sei unter denselben Bedingungen, unter denen dieses Gefühl früher gegeben war, also Wiederhaben eines Gefühls sei allein Wiederholen desselben. Dieser Hinweis ist zwar völlig berechtigt, aber er spricht auch nicht gegen unsere Behauptung von der Gefühlsvorstellung, denn er beruht ja nur auf der allgemeinen, gewiss unanfechtbaren Behauptung, dass eine Bewusstseinsbestimmtheit als solche einzig und allein wiederzuhaben ist, wenn durchaus dieselben Bedingungen wieder vorausgehen; ein Wiederhaben der besonderen Bewusstseinsbestimmtheit als solcher ist ohne Zweifel nur das Wiederholen derselben. Bei der Erörterung des Vorstellens haben wir auch darauf aufmerksam gemacht, dass im Vorstellen der „Wahrnehmung" nicht ein Wiederhaben derselben als dieser besonderen Bewusstseinsbestimmtheit gegeben sei, sondern nur ein Wiederhaben derselben als gegenständlichen Bewusstseinsinhaltes; in diesem Sinne unterschieden wir das Wiederhaben „Vorstellen" von dem anderen, dem „Wiederholen", in welchem derselbe gegenständliche Bewusstseinsinhalt auch in derselben Bewusstseinsbestimmtheit (Wahrnehmen), wohingegen im Vorstellen der Wahrnehmung derselbe Bewusstseinsinhalt in anderer Bewusstseinsbestimmtheit (Vorstellen) gegeben ist.

Wer nun darauf bestehen wollte, nur das Wiederholen sei ein Wiederhaben nicht nur der früheren Bewusstseinsbestimmtheit als solcher, sondern auch des Bewusstseinsinhaltes, den sie darbot, der müsste auch das Vorstellen des Wahrgenommenen mit dem Vorstellen des Gefühles zugleich für unmöglich erklären, wenn anders unter „Vortellen" doch ein Wiederhaben des früher gehabten Bewusstseinsinhaltes verstanden werden soll. Aber an dem Vorstellen des früheren Wahrnehmungsinhaltes als an einer möglichen Bewusstseinsbestimmtheit will gar Niemand Zweifel hegen; — wie kommt es denn, dass nicht auch ohne Anstand die Möglichkeit, das frühere Gefühl vorzustellen, anerkannt wird? Hieran ist der Umstand Schuld, dass zwar Wahrnehmen und Vorstellen beide Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, Fühlen dagegen Bestimmtheit des zuständlichen Bewusstseins ist; beim Vorstellen der Wahrnehmung erscheint also der frühere Bewusstseinsinhalt, der selber schon gegenständlicher Inhalt war, wiederum als Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins, nur jetzt in der Besonderheit der Vorstellung, beim Vorstellen des Gefühls aber soll ja

dieser frühere Bewusstseinsinhalt, der selber ein zuständlicher war, nun als Inhalt des gegenständlichen, und zwar des vorstellenden, Bewusstseins erscheinen. Man sträubt sich, diese letztere Möglichkeit vom Vorstellen aufzunehmen, weil man meint, man müsste damit zugeben, dass eine zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit (Gefühl) selber, die doch ganz verschieden von gegenständlicher ist, zugleich gegenständliche Bestimmtheit der Seele sei. Indessen derartigen Widerspruch werden wir Keinem zumuthen zu denken. Man muss darauf achten, dass ein Bewusstseinsinhalt im psychologischen Sinne ein gegenständlicher genannt wird nicht, weil er z. B. Räumliches und Farbiges ist, sondern weil er sich als ein „Anderes" für dasjenige Bewusstsein, dessen Bewusstseinsinhalt es grade ist, darstellt, wie wir früher entwickelt haben. Eben desshalb kann auch ein Bewusstseinsinhalt, selbst wenn er nicht Wahrnehmung (Räumliches und Farbiges oder Ae.) ist, gegenständlich gegeben sein, sobald er nur in einer gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit da ist. Nun mag schon das Gegenständlichsein der Wahrnehmung, wie wir selbst noch zugeben könnten, darin, dass es Räumliches u. s. w. ist, begründet sein; das Gegenständlichsein der Vorstellung aber ist keineswegs in gleicher Weise zu erklären, sondern hat vielmehr darin seinen Grund, dass der „vorgestellte" Bewusstseinsinhalt als ein früher Gehabtes und desshalb dem jetzigen Bewusstsein, dessen Bewusstseinsinhalt er grade ist, als ein „Anderes" gegeben ist. Jede Vorstellung ist aus diesem Grunde nothwendig Gegenständliches; mag der frühere Bewusstseinsinhalt, welcher in ihr wiedergehabt ist, selber schon ein Gegenständliches gewesen sein oder nicht, dies trägt zu dem Gegenständlichsein des Vorgestellten nichts bei und verhindert es auch nicht. Vorstellen ist als solches eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit und bezeichnet das Wiederhaben früheren Bewusstseinsinhaltes überhaupt als „Anderes", mag dieser ursprünglich schon in gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit gegeben sein oder nicht. Daher ist es kein Widerspruch, wenn wir behaupten, dass früheres Zuständliches vorgestellt, dem vorstellenden gegenständlichen Bewusstsein eigen sein könne.

Bevor wir aber die Thatsächlichkeit der Gefühlsvorstellung erhärten, sei noch darauf hingewiesen, dass der atomistischen Psychologie, für welche das Seelenleben nicht ein Leben der Seele, des concreten Bewusstseins, sondern ein Leben unendlich vieler

Concreten, „Vorstellungen" genannt, ist, die auf dem zum Theil „bewussten", zum Theil „unbewussten" Seelenboden den Reigen des Daseins ausführen, — dieser atomistischen Psychologie erscheint ein Wiederhaben des Gefühls, wenn es nicht Wiederholung ist, schlechtweg unmöglich; sie muss die Gefühlsvorstellung verneinen. Denn nach ihr ist, was wir Vorstellen nennen, Reproduction d. h. ein Wiederhervorziehen des seelischen Atoms „Vorstellung" aus der Nacht des „Unbewusstseins", in die es gesunken war, in die Helle des „Bewusstseins"; und gesetzt auch den Fall, das Gefühl wäre ein ähnliches seelisches Atom, so müsste, wenn Vorstellen Reproduction eines seelischen Concreten ist, die von uns genannte Gefühlsvorstellung als reine Gefühlsreproduction natürlich nicht Vorstellung d. i. gegenständliche, sondern zuständliche Bestimmtheit auch selber wieder sein. Die zu Grunde liegende Anschauung, nach welcher das Vorstellen eine Reproduction, also ein Wiederholen des ursprünglich Gegebenen aus der „unbewussten" in die bewusste Abtheilung des Seelenraumes zurück sein soll, lässt die Meinung nicht zu, dass ein Bewusstseinsinhalt, welcher ursprünglich der Seele in zuständlicher Bestimmtheit eigen war, später ihr in gegenständlicher Bestimmtheit eigen sein könne.

Das Vorstellen ist aber nicht solche „Reproduction" von seelischen Concreten („Vorstellungen"), sondern ein auf eigenartigen Bedingungen beruhendes Wiederhaben von früherem (abstracten) Bewusstseinsinhalte des Seelenconcreten, und zwar stets ein Wiederhaben des früheren in gegenständlicher Bestimmtheit, einerlei ob es selber früher als Bewusstseinsinhalt in gegenständlicher oder in zuständlicher Bestimmtheit gegeben war. Diese unsre Ansicht wird durch die Erfahrung vollauf bestätigt, und die Thatsächlichkeit der Gefühlsvorstellung ist zugleich ein Beweis gegen die Meinung, dass Vorstellen „Reproduction" und daher „Gefühlsvorstellung" Gefühlsreproduction d. h. Gefühl und nicht Vorstellung als gegebene Bewusstseinsbestimmtheit sei.

Unter dem Drucke der Annahme, das Vorstellen sei eine Reproduction, d. h. ein Wiederhaben des früheren Bewusstseinshaltes in derselben Bewusstseinsbestimmtheit, wie früher, könnte man geneigt sein, die Thatsache der Gefühlsvorstellung derartig zu verrücken, dass man entweder erklärt, nicht das frühere Gefühl selber, sondern nur das Gegenständliche, welches früher mit diesem Gefühle zusammen da war und seine besondere Bedingung bildete, werde

thatsächlich vorgestellt, und diese Vorstellung rufe ihrerseits wiederum das gleiche Gefühl hervor; oder dass man erklärt, nicht jenes frühere Gefühl, sondern die auf Grund desselben eingetretenen folgenden Wahrnehmungen (Lachen, Weinen, Spannung, Schlaffheit u. s. f.) werden vorgestellt und veranlassen die Täuschung, dass wir das frühere Gefühl selbst vorzustellen glauben; während wir thatsächlich eben in diesem Falle nur seine frühere Wirkung vorstellen, wie in jenem Falle nur seine Bedingung, und in einem dritten Falle sogar beides etwa zusammen, das Gegenständliche, welches die Bedingung und das Gegenständliche, welches die Wirkung jenes früheren Gefühls war.

Was jenes Erstere angeht, so werden wir nicht leugnen, dass vorgestellte „Wahrnehmung" oder Wahrnehmungsvorstellung das gleiche Gefühl hervorrufen könne, wie die frühere Wahrnehmung selber; aber, um behaupten zu können, dieses Vorstellungsgefühl sei das gleiche wie das frühere Wahrnehmungsgefühl, muss doch eine Vergleichung möglich sein, und diese wiederum ist nur möglich, wenn jenes Wahrnehmungsgefühl vorgestellt, also als Gefühlsvorstellung zugleich mit dem Vorstellungsgefühl Bewusstseinsinhalt der vergleichenden Seele ist. Die Behauptung also, dass das Vorstellungsgefühl dem früheren Wahrnehmungsgefühl gleich sei, setzt nothwendig das, was man für unmöglich ansieht, die Gefühlsvorstellung, voraus.

Was das Andere, die Gefühlswirkung, die uns in gegenständlicher Bestimmtheit, nemlich als Wahrnehmung, gegeben ist, betrifft, so gestehen wir gewiss zu, dass sie vorgestellt werden könne; aber wie die frühere Wahrnehmung in der Vorstellung als Gefühlswirkung gewusst sein könne, ohne dass jenes frühere Gefühl mit vorgestellt, also ohne dass auch hier Gefühlsvorstellung zugleich da sei, ist schlechterdings nicht zu fassen.

Die Thatsache, dass wir gegenwärtiges Gefühl mit früherem Gefühl vergleichen und jenes von diesem unterscheiden, sowie die Thatsache, dass wir wissen, ein früher Wahrgenommenes sei die Wirkung eines Gefühls, die Thatsache endlich, dass wir von Lust reden, auch wenn wir unlustig sind, und umgekehrt von Unlust reden, auch wenn wir lustig sind, macht es unzweifelhaft, dass die Gefühle vorgestellt werden, dass es Gefühlsvorstellung giebt. Die Schlüsse, welche wir tagtäglich aus Sprache, Mienenspiel und Bewegung des Nebenmenschen auf seinen Gefühlszustand machen,

sind insgesammt sichere Belege dafür, dass wir sein Gefühl vorstellen. Und nicht immer erregt das am Nebenmenschen Wahrgenommene uns das gleiche Gefühl, das wir als sein Zuständliches auf Grund dieses Wahrgenommenen vorstellen, so dass auch die Meinung, diese sogenannte „Gefühlsvorstellung" sei thatsächlich unser durch jene Wahrnehmung hervorgerufenes Gefühl nicht Platz greifen kann: wenn wir Jemand lachen sehen und ihn daher als lustigen vorstellen, kann zugleich dieses Lachen uns Unlust erregen.

Sofern wir aber von unsrer Aufstellung, dass die zuständliche Bestimmtheit des Seelenaugenblicks immer nur ein einfaches Gefühl, Lust oder Unlust enthalte, ausgehen, können wir auch die Thatsache, dass wir überhaupt von mehreren Gefühlen wissen, zur Bestätigung für die Thatsächlichkeit der Gefühlsvorstellung heranziehen; in zuständlicher Bestimmtheit ist uns dieser Bewusstseinsinhalt „Gefühl" immer nur in der Einzahl gegeben, ohne Gefühlsvorstellung „wüssten" wir also gar nichts von mehreren Gefühlen.

Dass die Gefühlsvorstellung als Bewusstseinsbestimmtheit etwas Anderes als zuständliche Bestimmtheit sei, haben wir schon betont; „vorgestelltes Gefühl" ist nicht ein Gefühl, sondern eine Vorstellung der Seele, gleichwie die vorgestellte „Wahrnehmung" nicht Wahrnehmung, sondern Vorstellung ist. Aber gleich wie die Seele in der Wahrnehmungsvorstellung den Bewusstseinsinhalt, welchen sie früher als wahrnehmende hatte, nun als vorstellende wiederhat, so hat sie auch in der Gefühlsvorstellung, den Bewusstseinsinhalt, welchen sie früher als fühlende hatte, nun wieder als vorstellende. Während indess die Unterscheidung von Wahrnehmung und Wahrnehmungsvorstellung als besondere Bewusstseinsbestimmtheiten mit Sicherheit nur durch das Zurückgreifen auf ihre besonderen Bedingungen geschehen kann, liegt die Unterschiedenheit von Gefühl und Gefühlsvorstellung schon klar durch die Betrachtung ihrer selbst als Bewusstseinsbestimmtheiten, jenes ist zuständliche, diese aber gegenständliche Bestimmtheit der Seele; während also dort derselbe Bewusstseinsinhalt in beiden Fällen in gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit gegeben ist, bietet er sich hier das eine Mal in zuständlicher, das andere Mal in gegenständlicher Bestimmtheit der Seele.

Die Gefühlsvorstellung ist aber nicht nur nothwendige Voraussetzung für die Möglichkeit unseres Wissens von verschie-

denen Gefühlen, sondern auch von massgebender Bedeutung, wie wir sehen werden, für das ursächliche Bewusstsein, welches in bestimmter Weise jene in sich schliesst; gäbe es keine Gefühlsvorstellung, so würde in der That das, was wir als ursächliche Bestimmtheit, als Wollen und als Wünschen zu begreifen pflegen, schlechtweg unmöglich sein.

Darin jedoch haben, trotz der unleugbaren Thatsächlichkeit der Gefühlsvorstellung, diejenigen, welche die Möglichkeit, Gefühl vorzustellen, leugnen, ohne Frage Recht, dass sie meinen, wir als zuständliches Bewusstsein können ein bestimmtes Gefühl selber nur wiederhaben als fühlende: dies versteht sich freilich von selbst. Sie irren aber und sind blind gegen die Thatsachen des Seelenlebens, wenn sie behaupten, jenes Wiederhaben (das Wiederholen des früheren Gefühls) sei das einzig mögliche, und unmöglich sei es, das frühere Zuständliche als Inhalt unseres vorstellenden Bewusstseins wiederzuhaben. Bestände diese Unmöglichkeit, so gäbe es keine Erinnerung an Glück und Unglück, das uns betroffen, keine Erwartung von Glück und Unglück, das uns betreffen kann u. s. f. Gäbe es keine Gefühlsvorstellung, wie sollte denn das, was wir täglich betreiben, möglich sein: das Abwägen einer „Lust" gegen die andere, und einer „Unlust" gegen die andere! Aber freilich, die Gefühlsvorstellung ist nicht selber Gefühl d. h. zuständliche Bestimmmtheit der Seele in diesem Augenblicke, denn das Gefühl, welches vorgestellt wird, ist immer das Zuständliche eines „Anderen", sei es eines früheren oder späteren eigenen, sei es eines früheren, jetzigen oder späteren fremden Bewusstseinsaugenblickes.

Giebt es nun zweifellos Gefühlsvorstellung, so muss das Vorstellen von Gefühl dem allgemeinen Gesetze des Vorstellens (s. § 33) entsprechen und das Einheits- und Gleichheitsmoment aufweisen. Die bestimmende Bedingung muss natürlich früher gehabtes Gefühl sein; was aber die veranlassende Bedingung der Gefühlsvorstellung sein müsse, werden wir aus der Untersuchung dessen, was hier als frühere Einheit (Zusammen) gegeben war, ohne welche ja Vorstellen überhaupt nicht möglich ist, erfahren.

Diese Einheit kann aber nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, da wir einmal wissen, dass Gefühl niemals allein die Bestimmtheit des Bewusstseins ausmacht, und ferner wissen, dass Gefühl immer in enger Verknüpfung mit gegenständlicher Bestimmtheit da ist. Die veranlassende Bedingung der Gefühlsvorstellung

ist demnach ein Gegenständliches, welches früher in einer Bewusstseinsbestimmtheit mit dem „vorzustellenden“ Gefühl zusammen der Seele eigen war; ohne dieses wiedergehabte (sei es wiederholtes, sei es vorgestelltes) Gegenständliche als veranlassende Bedingung ist die Vorstellung des früheren Gefühls eine Unmöglichkeit.

Da nun aber das Gefühl eines Seelenaugenblickes von der Gesammtheit des Gegenständlichen dieses Bewusstseins abhängig und mit ihr zusammen nur Bestimmtheit des Augenblickes ist, so könnte die Meinung entstehen, dass das Gegenständliche, welches als wiedergehabtes die veranlassende gegenwärtige Bedingung für die Gefühlsvorstellung sei, eben die wiedergehabte Gesammtheit jenes Gegenständlichen, von welchem das Gefühl früher thatsächlich abhängig war, sein müsse. Die Meinung bestände zu Recht, wenn das Abhängigsein und blosse zugleich Gegebensein als solches die Einheit oder das Zusammen begründete, welche die Voraussetzung des Vorstellens ist: aber abhängigsein und zugleichgegebensein ist noch nicht gleichbedeutend mit „zu einer Einheit verknüpft sein“, und eine solche Verknüpfung muss früher bestanden haben, wenn Vorstellen möglich sein soll.

Wir bemerkten bei Gelegenheit des Wahrnehmungsvorstellens, dass dem Vorstellen ein Denken vorausgegangen sein müsse. Dort kam es vor Allem darauf an, zu betonen, dass Mehreres zusammen, dass also Unterschiedenes in der Einheit dem Bewusstsein früher eigen gewesen sein müsse, woraus wir den Schluss zogen, dass dem Vorstellen ein Unterscheiden des denkenden Bewusstseins nothwendig schon vorhergegangen sei; es bedurfte dort nicht des eigentlichen Hinweises, dass auch zugleich ein Vereinen oder zur Einheit Verknüpfen des denkenden Bewusstseins vorauszusetzen sei, weil diese Einheit klar vorlag. Hier aber steht die Sache umgekehrt; das Unterschiedene, Gefühl und Gegenständliches, liegt klar vor, so dass wir hier auf das Unterscheiden des denkenden Bewusstseins nicht besonders noch hinzuweisen brauchen, wohl aber auf das Vereinen desselben. Denn das denkende Bewusstsein macht sich in dem Seelenaugenblicke, welcher die für das Vorstellen nothwendige frühere Einheit enthält, im Besonderen derart geltend, dass das Gefühl, obgleich es von der Gesammtheit des Gegenständlichen jenes Augenblickes abhängig und zugleich mit ihr gegeben ist, mit einem bestimmten (unterschiedenen) Stücke

dieses Gegenständlichen allein zu einem Zusammen (Einheit) verknüpft ist, welches die Möglichkeit der Gefühlsvorstellung erst begründet. Mit welchem Stücke des gesammten Gegenständlichen das Gefühl nun dem Bewusstsein besonders verknüpft oder vereint gegeben ist, hängt von mancherlei Umständen ab, die wir beim Gedächtniss erörtern werden. An dieser Stelle sei nur auf dieses vereinende Denken als nothwendige Voraussetzung der Gefühlsvorstellung hingewiesen, welches bewirkt, dass manches Gegenständliche, von dem das vorzustellende Gefühl ohne Frage auch abhängig und mit dem es auch zugleich gegeben war, nicht veranlassende Bedingung der Gefühlsvorstellung ist, wenn es auch als wiedergehabtes gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit ist.

Unser Satz, dass alle Gefühlsvorstellung zur veranlassenden Bedingung eine gegenwärtige gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit habe, steht nun der Ansicht, dass auch Gefühl selber als gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit die veranlassende Bedingung einer Gefühlsvorstellung bilden könne, entgegen. Es ist eine sehr verbreitete Meinung, dass ein gegenwärtiges Gefühl die veranlassende Bedingung zum Vorstellen eines früheren Gefühles sein könne. Vielleicht wird man von dieser Meinung auch dann noch nicht sofort lassen wollen, wenn man, wie billig, zunächst alles Gegenständliche, was man gemeiniglich in dem Worte „Gefühl" mitzuschleppen pflegt, ausgewiesen hat und unter „Gefühl" nur die zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins (Lust und Unlust) versteht. Man dürfte etwa darauf abstellen, dass, wenngleich zwei Gefühle ein Zusammen im Zugleichsein auch niemals bilden, sie doch ein Zusammen im unmittelbaren Nacheinander aufweisen, und dass dieses und eine gegenwärtige zuständliche Bestimmtheit, die ein wiederholtes Gefühl aus jenem Zusammen sei, zusammengenommen die Forderung der Einheit und Gleichheit, welche das Vorstellungsgesetz erhebt, in gleicher Weise erfülle, wie zwei frühere Wahrnehmungen im Zusammen des Nacheinander und eine gegenwärtige, die eine von jenen Wahrnehmungen wiederholende, Wahrnehmung.

Hiergegen haben wir zunächst einzuwenden, dass ein solches Zusammen im Nacheinander als Bewusstseinsbestimmtheit für zwei Gefühle garnicht möglich ist; nicht Alles, was im unmittelbaren Nacheinander Bestimmtheit des Bewusstseins ist, kann eine solche Einheit des „Zusammens im Nacheinander" bilden; das ist nur

ist demnach ein Gegenständliches, welches früher in einer Bewusstseinsbestimmtheit mit dem „vorzustellenden“ Gefühl zusammen der Seele eigen war; ohne dieses wiedergehabte (sei es wiederholtes, sei es vorgestelltes) Gegenständliche als veranlassende Bedingung ist die Vorstellung des früheren Gefühls eine Unmöglichkeit.

Da nun aber das Gefühl eines Seelenaugenblickes von der Gesammtheit des Gegenständlichen dieses Bewusstseins abhängig und mit ihr zusammen nur Bestimmtheit des Augenblickes ist, so könnte die Meinung entstehen, dass das Gegenständliche, welches als wiedergehabtes die veranlassende gegenwärtige Bedingung für die Gefühlsvorstellung sei, eben die wiedergehabte Gesammtheit jenes Gegenständlichen, von welchem das Gefühl früher thatsächlich abhängig war, sein müsse. Die Meinung bestände zu Recht, wenn das Abhängigsein und blosse zugleich Gegebensein als solches die Einheit oder das Zusammen begründete, welche die Voraussetzung des Vorstellens ist: aber abhängigsein und zugleichgegebensein ist noch nicht gleichbedeutend mit „zu einer Einheit verknüpft sein“, und eine solche Verknüpfung muss früher bestanden haben, wenn Vorstellen möglich sein soll.

Wir bemerkten bei Gelegenheit des Wahrnehmungsvorstellens, dass dem Vorstellen ein Denken vorausgegangen sein müsse. Dort kam es vor Allem darauf an, zu betonen, dass Mehreres zusammen, dass also Unterschiedenes in der Einheit dem Bewusstsein früher eigen gewesen sein müsse, woraus wir den Schluss zogen, dass dem Vorstellen ein Unterscheiden des denkenden Bewusstseins nothwendig schon vorhergegangen sei; es bedurfte dort nicht des eigentlichen Hinweises, dass auch zugleich ein Vereinen oder zur Einheit Verknüpfen des denkenden Bewusstseins vorauszusetzen sei, weil diese Einheit klar vorlag. Hier aber steht die Sache umgekehrt; das Unterschiedene, Gefühl und Gegenständliches, liegt klar vor, so dass wir hier auf das Unterscheiden des denkenden Bewusstseins nicht besonders noch hinzuweisen brauchen, wohl aber auf das Vereinen desselben. Denn das denkende Bewusstsein macht sich in dem Seelenaugenblicke, welcher die für das Vorstellen nothwendige frühere Einheit enthält, im Besonderen derart geltend, dass das Gefühl, obgleich es von der Gesammtheit des Gegenständlichen jenes Augenblickes abhängig und zugleich mit ihr gegeben ist, mit einem bestimmten (unterschiedenen) Stücke

dieses Gegenständlichen allein zu einem Zusammen (Einheit) verknüpft ist, welches die Möglichkeit der Gefühlsvorstellung erst begründet. Mit welchem Stücke des gesammten Gegenständlichen das Gefühl nun dem Bewusstsein besonders verknüpft oder vereint gegeben ist, hängt von mancherlei Umständen ab, die wir beim Gedächtniss erörtern werden. An dieser Stelle sei nur auf dieses vereinende Denken als nothwendige Voraussetzung der Gefühlsvorstellung hingewiesen, welches bewirkt, dass manches Gegenständliche, von dem das vorzustellende Gefühl ohne Frage auch abhängig und mit dem es auch zugleich gegeben war, nicht veranlassende Bedingung der Gefühlsvorstellung ist, wenn es auch als wiedergehabtes gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit ist.

Unser Satz, dass alle Gefühlsvorstellung zur veranlassenden Bedingung eine gegenwärtige gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit habe, steht nun der Ansicht, dass auch Gefühl selber als gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit die veranlassende Bedingung einer Gefühlsvorstellung bilden könne, entgegen. Es ist eine sehr verbreitete Meinung, dass ein gegenwärtiges Gefühl die veranlassende Bedingung zum Vorstellen eines früheren Gefühles sein könne. Vielleicht wird man von dieser Meinung auch dann noch nicht sofort lassen wollen, wenn man, wie billig, zunächst alles Gegenständliche, was man gemeiniglich in dem Worte „Gefühl" mitzuschleppen pflegt, ausgewiesen hat und unter „Gefühl" nur die zuständliche Bestimmtheit des Bewusstseins (Lust und Unlust) versteht. Man dürfte etwa darauf abstellen, dass, wenngleich zwei Gefühle ein Zusammen im Zugleichsein auch niemals bilden, sie doch ein Zusammen im unmittelbaren Nacheinander aufweisen, und dass dieses und eine gegenwärtige zuständliche Bestimmtheit, die ein wiederholtes Gefühl aus jenem Zusammen sei, zusammengenommen die Forderung der Einheit und Gleichheit, welche das Vorstellungsgesetz erhebt, in gleicher Weise erfülle, wie zwei frühere Wahrnehmungen im Zusammen des Nacheinander und eine gegenwärtige, die eine von jenen Wahrnehmungen wiederholende, Wahrnehmung.

Hiergegen haben wir zunächst einzuwenden, dass ein solches Zusammen im Nacheinander als Bewusstseinsbestimmtheit für zwei Gefühle garnicht möglich ist; nicht Alles, was im unmittelbaren Nacheinander Bestimmtheit des Bewusstseins ist, kann eine solche Einheit des „Zusammens im Nacheinander" bilden; das ist nur

Wir wissen nun, dass Bewusstsein jeglichen Zusammens d. h. die Bewusstseinseinheit von Unterschiedenem nur auf Grund des denkenden Bewusstseins möglich sei, und diese Einsicht bewahrt uns davor, das, was wir Vorstellen nennen und was demnach Denken zu seiner Voraussetzung hat, zu „mechanisiren“ und in unserem besonderen Falle zu meinen, dass, weil „Gefühl“ sich der vorstellungsmässigen Betrachtung als ein Zusammen von Gattung und Besonderheit ergiebt, auch immer, wo Gefühl auftritt, diese Momente da seien und „mechanisch“ in Bezug auf das Vorstellen wirkten, wie Gattung und Besonderheit jeder „Farbe“ auf anderes Dingliches.

Das Gefühl selber ist nun in der That *niemals* auch als ein solches *Zusammen* von Gattung und Besonderheit, als welches es ja dem Bewusstsein, und zwar sowohl das „frühere“ als das „gegenwärtige“ Gefühl gegeben sein müsste, wenn jenes Vorstellen des Gefühls „aus Aehnlichkeit“ des Gefühls möglich sein soll, der Seele, die das augenblickliche Gefühl hat, bewusst.

Die *Einfachheit* des Gefühls, welcher Seelenaugenblick auch gemeint sein mag, ist also nicht nur dahin zu verstehen, dass jeder Seelenaugenblick nur Ein Gefühl aufweise, sondern auch dahin, dass diese *zuständliche Bewusstseinsbestimtheit* stets eine *schlechtweg einfache* sei, an der *als solcher* das Bewusstsein nicht schon Gattung und Besonderheit unterscheide; diese Unterscheidung bietet sich dem Bewusstsein erst an dem *vorgestellten* Gefühl. Mit vollem Recht ist von Psychologen öfters behauptet, dass man die Gefühle und „Affecte“ nicht „unmittelbar betrachten“ könne, das will eben heissen, dass man sie selber nicht als „gedachte“ oder „bestimmte“ (s. § 43) habe; „betrachten“ lasse sich das „Gefühl“ erst, wenn es *vorüber* sei, das will heissen, denken oder bestimmen lasse sich das „Gefühl“ erst als Inhalt einer *Vorstellung*, als „vorgestelltes Gefühl“. Hätten wir keine Gefühlsvorstellungen, so würden wir zwar Gefühl als unsre zuständliche Bestimmtheit haben, aber wir würden nichts wissen von „bestimmten“, verschiedenen, nach ihrer Besonderheit und ihrem Kreise unterschiedenen Gefühlen. Wohl unterscheiden wir als Denkende schon in einem Seelenaugenblicke selber die gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit desselben, niemals aber ist dann uns diese letztere selber schon eine „bestimmte“, in seiner *Besonderheit* als dieses Gefühl erfasste. Das Gefühl ist dem Augenblicksbewusstsein selber in der That jederzeit ein „*unbestimmtes*“, es wird ihm erst ein

„bestimmtes“ als „vorgestelltes Gefühl“, indem nnn dieser Vorstellungsinhalt als unterschiedener, besonderer sich bietet gegenüber demjenigen einer anderen Gefühlsvorstellung. Um es unterschieden oder als bestimmtes Gefühl zu wissen, muss dieser Bewusstseinsinhalt eben mit anderem gleicher Gattung zugleich gegeben sein; dies ist aber nicht den Gefühlen selber, sondern nur den Gefühlsvorstellungen möglich. Und auch der Einwand, dass, da doch zweifellos Gefühl und Vorstellung eines anderen Gefühles zugleich gegeben sein könne, hier anscheinend dem Unterscheiden nichts im Wege stände, ist grundlos, weil jegliche Unterscheidung von Gefühl und Vorstellung (gleichviel welchen Inhalt sie habe) damit völlig zu Ende geführt ist, wenn diese als verschiedene Besonderheiten der Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt „bestimmt“ sind. Man kann also auch nicht etwa Lust und Lustvorstellung noch weiter „bestimmen“, ausser als besondere Bewusstseinsbestimmtheiten (zuständliche und gegenständliche) und wenn man im gewöhnlichen Sprachgebrauch vom „Abwägen der Lust gegen Lust oder gegen Unlust“ redet, so darf man sich nicht dem Irrthum hingeben, als ob da ein Gefühl dieses Augenblicks mit einer Gefühlsvorstellung desselben Augenblicks verglichen sei, sondern es ist (man prüfe sich nur genau) eine Gefühlsvorstellung gegen eine Gefühlsvorstellung gestellt, mit dieser verglichen und in ihrer Besonderheit unterschieden von derselben.

Weil nun das Gefühl jederzeit als schlechtweg einfache Bewusstseinsbestimmtheit nur der Seele eigen ist, kann dasselbe selbstverständlich nicht veranlassende Bedingung einer Gefühlsvorstellung sein, da die nothwendige Voraussetzung, dass früher dieses veranlassende Gefühl mit einem anderen Gefühle in einer Einheit dem Bewusstsein gegeben war, fehlt, denn niemals sind der Seele zwei Gefühle zu gleicher Zeit gegeben. Es bleibt also dabei, dass die veranlassende Bedingung jeglicher Gefühlsvorstellung eine gegenwärtige gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins sein muss.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass ein Gefühl, wenngleich auch nicht für eine Gefühlsvorstellung, so doch für sonstige Vorstellung veranlassende Bedingung sein könne, sofern es mit diesem vorzustellenden Bewusstseinsinhalte früher schon irgendwie verknüpft der Seele gegeben war. Mag die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, wie wir schon früher hervorgehoben haben, auch schlechtweg

einfache Bestimmtheit sein, so hindert dies nicht, dass sie, wenn nur dem Einheitsmomente des allgemeinen Vorstellungsgesetzes Genüge geschehen ist, die veranlassende Bedingung einer Vorstellung sei. Und das stets schlechtweg einfache Gefühl ist diese Bedingung thatsächlich vielfach z. B. in all den Fällen, wo uns „in fröhlicher Stimmung" „lustige" Geschichten einfallen, oder in trüber Stimmung „trübe" Gedanken kommen.

---

3. Das ursächliche Bewusstsein.

§ 38.

Die Seele ist nicht nur gegenständliches und zuständliches, sondern auch ursächliches Bewusstsein; ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit ist eine dritte besondere des Seelenaugenblickes, die als solche, so sehr sie auch mit gegenständlicher und zuständlicher verknüpft nur der Seele eigen sein mag, sich ihrer Art nach ebenso wenig mit der gegenständlichen als mit der zuständlichen verwandt zeigt, geschweige denn als eine gegenständliche oder zuständliche selber begriffen werden kann.

Ursächliches Bewusstsein ist etwas anderes als wirkendes, ursachseiendes Bewusstseinsindividuum, denn jenes geht diesem als dessen nothwendige Voraussetzung stets vorher; daraus folgt zugleich, dass dem ursächlichen Bewusstsein nicht ein Wissen der Seele, selber Ursache zu sein, als nothwendige Voraussetzung zu Grunde liegt und in ihm eingeschlossen ist, weil dieses Wissen eben doch nur auf Grund eines thatsächlichen Wirkens der Seele auftreten kann.

Dasjenige Wirken der Seele, welches sich auf das ursächliche Bewusstsein derselben gründet, hat zu seiner Ursache nicht das abstracte Allgemeine, die ursächliche Bestimmtheit des Bewusstseins, sondern das abstracte Individuum, das gegenständlich, zuständlich und ursächlich bestimmte Augenblicksindividuum „Seele".

Seit mehr als einem Jahrhundert ist eine Dreitheilung der Seelenbestimmtheit üblich, neben der gegenständlichen („Denken") und zuständlichen („Fühlen") wird als die dritte das „Wollen" genannt. Neuerdings ist diese Dreigliederung der Bewusstseinsbestimmtheit in verschiedener Weise zu beanstanden und Anderes an ihre Stelle zu setzen versucht. Von Interesse sind hier die Versuche von Franz Brentano und Hugo Münsterberg. Brentano hält dafür, dass „Gefühl und Wille in Eine Grundklasse psychischer Phänomene", die „Liebe", gehören; wenn er doch wieder zu „drei Grundclassen von Seelenthätigkeiten" kommt, so wird dies dadurch ihm möglich, dass er für die übliche erste, das „Denken", zwei besondere, das Vorstellen und das Urtheilen, meint aufstellen zu müssen, so dass er als die „drei Grundclassen" „Vorstellung, Urtheil und Liebe" bezeichnet. Zur Beurtheilung dieser Dreigliederung „psychischer Phänomene" bemerke ich, dass Brentano in derselben die verschiedenen „Beziehungen des Bewusstseins zu einem Gegenstande" festzustellen sucht und unter diesem Gesichtspunkte die richtige Grundeintheilung des Seelischen gewinnen zu können meint: das „Bewusstsein" stellt einen Gegenstand vor, beurtheilt ihn und liebt ihn. Dieser Standpunkt, auf welchen sich Brentano stellt, ist aber, wie wir wissen (s. S. 313 f.), nicht derjenige der reinen Psychologie; diese betrachtet nicht die Beziehungen des Bewusstseins als „vorstellenden" zum „Gegenstande", sondern das „vorstellende" Bewusstsein, nicht die Beziehungen des Bewusstseins als „fühlenden" zum „Gegenstande", sondern das fühlende Bewusstsein u. s. w. Es ist die Wissenschaft der Physiologie und der sogenannten physiologischen Psychologie, welche die „Beziehung" des vorstellenden „Bewusstseins" zum „Gegenstande" aufklärt, es ist die Wissenschaft der Logik, welche sich mit der „Beziehung des urtheilenden Bewusstseins" zum „Gegenstande" beschäftigt, und endlich die der Aesthetik und Ethik, welche die „Beziehung" des fühlenden und wollenden „Bewusstseins" zum „Gegenstande" untersucht. Die reine Psychologie dagegen hat es allein mit dem concreten Bewusstsein selber zu thun, dessen Bestimmtheit als solche und ohne Rücksicht auf einen „Gegenstand", zu dem das Bewusstsein in „Beziehung" stehen kann, sie zu begreifen sucht. Darum können wir nicht zugeben, dass Brentano die „Vorstellung" im psychologischen Verstande die „Beziehung des Bewusstseins zu einem Gegenstande" nennt; wir können auch nicht zugeben, dass das „Urtheil", diese logische

Angelegenheit, zu einer psychologischen „Grundclasse psychischer Phänomene“ gestempelt wird: eine „Psychologie des Urtheils“ ist uns ein Widerspruch in sich. Was endlich die Vereinigung von „Gefühl und Willen in Eine Grundclasse“ angeht, so hat Brentano, wie zu zeigen ist, dasjenige, wodurch das Bewusstsein als wollendes in seiner Besonderheit gegenüber „Fühlen“ (und „Denken“) deutlich gekennzeichnet ist, irrenderweise übersehen oder als nebensächliche Bestimmung angesehen, und dieses Versehen erklärt sich augenscheinlich daraus, dass Brentano die Bewusstseinsbestimmtheit eben aus der „Beziehung des Bewusstseins zu seinem Gegenstande“ herleitet, so dass seine verschiedenen „Grundclassen“ die verschiedenen Grundbeziehungen des „Bewusstseins“ zu seinem „Gegenstande“ zum Ursprung haben.

Wir haben bemerkt, dass wir die Betrachtung „der Beziehung des Bewusstseins zu seinem Gegenstande“ nicht für eine rein psychologische gelten lassen können, weil als solche ja nur die Betrachtung des Bewusstseins schlechtweg gelten darf. Darum kann auch die Psychologie nicht aufnehmen, was Brentano über Vorstellung und Urtheil als zwei „Grundclassen psychischer Phänomene“ behauptet. Denn zu dieser unpsychologischen Zweitheilung gelangt er, seiner eigenen Aussage nach, nur dadurch, dass er die „verschiedenen Weisen der Beziehungen“, welche das „vorstellende“ und das „urtheilende“ Bewusstsein zum „Objecte“ einnimmt, „in Rechnung zieht“; wird von diesen „Beziehungen“ abgesehen d. h. also der rein psychologische Standpunkt eingenommen, so „deckt sich“, wie Brentano selber ausspricht, „jedes Urtheil mit einer Vorstellung und jede Vorstellung mit einem Urtheil“ [1]) d. h. was an Psychologischem darin enthalten ist, gehört einer und derselben „Grundclasse“ zu. Umgekehrt wie hier, wo wir zwei angebliche „Grundclassen“ in Eine aufheben, müssen wir die Brentano'sche Eine Grundclasse („Gefühl und Wille“) in zwei auflösen, wenn wir eben den psychologischen Gesichtspunkt walten und von der Beziehung des „Bewusstseins“ zu seinem „Gegenstande“ nichts herein lassen wollen. Doch sei die Begründung dieser unserer Behauptung zurückgestellt, bis wir an den Thatsachen des Seelenlebens uns über die Natur der Bestimmtheit, die man besonders den Willen oder das Wollen nennt, näher unterrichtet haben. Wir wollen nur über die

1) Brentano, Psychologie S. 323.

Brentano'sche Dreigliederung der seelischen Bestimmtheit noch vom Standpunkt ihres Urhebers bemerken, dass eine Zweiheit von „Grundclassen" anzusetzen dann doch sachgemässer erscheinen möchte, indem „Urtheil" und „Liebe", in Eine Grundclasse zusammengefasst, neben die andere der „Vorstellung" gestellt werden könnten. Brentano erklärt ja selber, der allgemeine Character des Gebietes „Urtheil" sowie des Gebietes „Liebe" bestehe in einem „Annehmen" (oder Verwerfen)[1]), das „Urtheilen sei ein „für-wahr-Halten", das „Lieben" ein „für-genehm- oder für-werth-Halten". Jenes wäre ein „theoretisches", dieses ein „praktisches" Annehmen, „es handelt sich, wie dort um Wahrheit und Falschheit, hier um Werth und Unwerth eines Gegenstandes"; beides zusammen also wird füglich der anderen Grundclasse „Vorstellen" zur Seite stehen können als Eine besondere Grundclasse „Annehmen", von der das für-wahr-Halten und das für-genehm-Halten eben dann nur zwei besondere Unterabtheilungen bildeten, mithin die Grundeintheilung der „Seelenthätigkeit" doch nur auf eine Zweigliederung hinauskäme.

In anderer Weise hat Münsterberg[2]) sich gegen die übliche Dreigliederung der Bewusstseinsbestimmtheit gewendet und ebenfalls eine Zweigliederung behauptet. Er anerkennt nur „Denken" und „Fühlen" und leugnet „Wollen" als eine besondere Bestimmtheit; was man „Wille" nenne, welcher angeblich der inneren und äusseren „Willenshandlung", dem Nachdenken, Besinnen u. Ae. sowie der Leibesbewegung, vorangeht, sei thatsächlich nichts weiter als „die anticipirte Erinnerungsvorstellung der Handlung". Allerdings fügt Münsterberg hinzu: „das Wesentlichste des Willens ist das Gefühl innerer Thätigkeit, freier innerer Thätigkeit, Spontaneität; mit diesem Gefühl innerer Thätigkeit greifen wir in unser Vorstellungsleben ein, leiten wir den Gang unsrer Gedanken, wählen und verbinden wir unsre Empfindungen und lenken wir unsre Aufmerksamkeit". Aber ihm, der auf dem Boden der subjectlosen Psychologie steht und dem „die Empfindung das Element aller psychischen Phänomene" ist, ergiebt sich doch der „nothwendige Schluss", dass „der eingreifende, leitende, wählende, lenkende Wille" als „Bewusstseinserscheinung" auch nur „ein Complex von Empfindungen (Vorstellung)", also nur

1) S. Brentano, Psychologie S. 312.
2) Siehe seine Schrift „die Willenshandlung".

eine gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins sei. Auch die Prüfung dieser Meinung sei einstweilen zurückgestellt.

Der Standpunkt, von dem aus wir die in Rede stehende Angelegenheit zu untersuchen haben, ist der rein psychologische und führt zunächst zu der Frage: weist das Augenblicksindividuum „Bewusstsein" oder „Seele" noch eine andere Bestimmtheit auf ausser den uns bis jetzt bekannten, der gegenständlichen und der zuständlichen? Nur wenn diese Frage bejaht werden kann, lässt sich auch von einer dritten „Grundbestimmtheit" der Seele reden.

Dabei sei hervorgehoben, dass, weil wir es hier nur mit dem Seelenaugenblick zu thun haben, die Frage nur nach der Bestimmtheit dieses Augenblicks erhoben werden kann, nicht aber nach einer „Seelenthätigkeit". Es ist nicht überflüssig, hier im Ausdruck peinlich genau zu sein, weil die schwierige Angelegenheit sonst noch schwieriger sich gestaltet. Ueber den Sinn des Wortes „Thätigkeit" herrscht insoweit allgemeines Einverständniss, dass es nur gebraucht werden soll 1, in einem allgemeinen Sinne, „dass etwas wirke d. h. Bedingung sei von etwas anderem", 2, in einem besonderen Sinne, „dass etwas sich verändere und als dieses sich verändernde wirke". So sprechen wir in ersterem Sinne von der Thätigkeit der Sonne, wenn der von ihr beschienene Stein erwärmt wird, von der Thätigkeit auch der Wärme, wenn sie die zugefrorenen Fenster der Stube aufthaut, ebenfalls von der Thätigkeit des Bewusstseins, wenn es als die Bedingung hingestellt wird für sein Wahrnehmen, sein Fühlen u. s. f. Wir reden ferner im zweiten Sinne von der Thätigkeit der Maschine, welche in Bewegung ist und als sich bewegende etwas „leistet"; und wird in solchem Falle die Leistung d. i. die Wirkung nicht mit in Betracht gezogen, so ist nicht von der Thätigkeit, sondern nur von der Bewegung, also von blosser Veränderung der Maschine die Rede[1]); ebenso sprechen wir von der Thätigkeit der Seele, wenn die Seele sich verändert und als sich verändernde etwas leistet, z. B. von der Thätigkeit des Wahrnehmens, des Vorstellens, um die Seele in einer Reihe von verschiedenen Wahrnehmungs- oder Vorstellungs-Augenblicken als die so und so veränderliche und durch dieses sich Verändern einen bestimm-

1) An einem Eisenbahnzuge, der im Laufe ist, bewegen sich Locomotive und die ihr folgenden Wagen, aber nur von der sich bewegenden Locomotive, welche die Wagen zieht, sagen wir eine „Thätigkeit" aus.

ten Bewusstseinsbesitz wirkende zu kenzeichnen. In diesem letzteren Sinne ist die Thätigkeit des Bewusstseins ein wirkendes sich Verändern des wahrnehmenden oder vorstellenden Bewusstseins, sie besteht aus einzelnen an einander sich reihenden Augenblicken des Wahrnehmens oder des Vorstellens, die ihrerseits wiederum eine Thätigkeit des Bewusstseins im ersteren Sinne fordern, da sie durch das Bewusstsein gewirkt d. h. bedingt sind. Man pflegt im Blick auf diese letztere „Thätigkeit" des Bewusstseins in Ansehung des Wahrnehmens und Vorstellens auch die einzelnen Wahrnehmungs- und Vorstellungsaugenblicke, welche zusammen die Bewusstseinsthätigkeit „Wahrnehmen" und „Vorstellen" ausmachen, wohl einzelne Wahrnehmungs- und Vorstellungsacte oder auch die verschiedenen „Acte" des gegenständlichen Bewusstseins zu nennen, wodurch die Verwirrung nur noch gesteigert und falschen Begriffen vom Thatsächlichen nur noch mehr Eingang geschafft wird.

Der Doppelsinn von „Thätigkeit" ist nun, so lange wir mit ihm in Folge alter Sprachgewohnheit rechnen müssen und das Wort nicht einzig und allein auf den zweiten Sinn „wirkendes sich Verändern" einschränken können, aufs Peinlichste zu beachten in der Darstellung der Psychologie, um nicht durch Verwechselung der zwei Bedeutungen falsche Auffassungen zu befördern. In beiden Fällen zwar, wenn wir z. B. sagen, dass im „Wahrnehmen" das Bewusstsein thätig sei, soll ein Wirken oder Bedingungsein des Bewusstseins zum Ausdruck kommen, im ersteren Fall jedoch ist „Wahrnehmen" die „Wirkung" d. i. das vom Bewusstsein Bedingte, im zweiten Falle aber ist „Wahrnehmen" das „Wirkende", also dasjenige, durch welches das Bewusstsein, dessen bestimmtes sich Verändern es bezeichnet, nun das so und so wirkende ist. Der erste Fall von Bewusstseinsthätigkeit erfordert zu seiner Feststellung nur einen Wahrnehmungsaugenblick, der zweite aber stets mehrere, da hier die Bewusstseinsthätigkeit das als wahrnehmendes sich verändernde Bewusstsein bezeichnen soll.

Vor Allem muss festgestellt werden, dass im ersteren Sinne das „thätige" Bewusstsein nicht das wahrnehmende bedeute, sondern die Bedingung des Wahrnehmens, dass aber im anderen Sinne das „thätige" Bewusstsein das sich verändernde wahrnehmende Bewusstsein bezeichne; im ersteren Falle soll „Thätigsein" nur das „Bedingungsein von etwas" aussprechen, keineswegs aber schon zugleich ein sich Verändern dieses „Thätigen", eine „Thätigkeit"

Wahrnehmen aussagen; man vergleiche das Beispiel „die den Stein erwärmende Sonne“: sie ist „thätig“, wir wollen damit sagen, sie wirkt (bedingt) das Warmsein des Steins, nicht aber zugleich, sie selber sei in Veränderung begriffen und wirke als diese sich verändernde erwärmend.

Sagt man die Bewusstseinsthätigkeit Wahrnehmen, deren „Wirkung“ ein bestimmter Bewusstseinsbesitz ist, bestehe aus einzelnen auf einanderfolgenden Wahrnehmungs- oder Bewusstseinsacten, so thut es noth, sich dessen, was der „Act“ bedeute, klar zu werden; der „Act“ kann hier wahrhaft nur die Augenblicksbestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins, welche durch das Bewusstsein bedingt und ein Wahrnehmen d. i. eine gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins ist, heissen; mit „Bewusstseinsact“ kann nur die Augenblicksbestimmtheit des Bewusstseins, mit Wahrnehmungsact die besondere Augenblicksbeschaffenheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit bezeichnet werden. Es geschieht aber leicht, dass man das, die augenblickliche Bestimmtheit des Bewusstseins bezeichnende Wort „Wahrnehmungsact“ im Sinne eines durch eine Bewusstseinsthätigkeit „Wahrnehmen“, also durch ein sich veränderndes wahrnehmendes Bewusstsein gewirkten Bewusstseinsbesitzes auffasst. Das Wort „Wahrnehmungsact“ ist damit indess mit Widersprechendem belastet, einmal bedeutet es den Augenblick des Wahrnehmens, das „Wahrnehmung haben“ als Augenblicksbestimmtheit des Bewusstseins, dann aber auch das Wirken eines als wahrnehmenden thätigen (sich verändernden) Bewusstseins, es geht also auf mehrere an einander sich reihende Augenblicke des Bewusstseins. Da aber dieser Widerspruch seine Auflösung fordert, so verfällt man, um doch beides in ihm Enthaltene zu retten, auf die Dichtung, der sogenannte Augenblick „Wahrnehmungsact“ bestehe doch aus mehreren „Bewusstseinsacten“, einem „Wahrnehmen“ des Bewusstseins und einem darauf folgenden „Wahrnehmunghaben“ des Bewusstseins; und dann setzt sich weiter die Meinung an, dem „Wahrnehmunghaben“ gehe eine Bewusstseinsthätigkeit (sich Verändern) „Wahrnehmen“ voraus als seine Bedingung. Weil aber die Thatsachen des Seelenlebens uns von einer derartigen Thätigkeit „Wahrnehmen“ nichts berichten, sie vielmehr Wahrnehmen und Wahrnehmunghaben in Eins gesetzt zeigen, so erdichtet man eine Thätigkeit des „wahrnehmenden“ Bewusstseins, welches noch nicht die Wahrnehmung habe, indem man, da die Thatsachen

des Seelenlebens uns in Stich lassen, bei der Dingwelt eine Anleihe macht und aus dieser die „Bewegung“ als eine der „zum Wahrnehmunghaben führenden“ Thätigkeit des Bewusstseins „analoge“ heranzieht. Nur Schade, dass wir eine der Bewegung „analoge“ Thätigkeit „Wahrnehmen des Bewusstseins“, in welcher sich dieses als „wahrnehmendes“ der „Wahrnehmung“ nähere, um sie schliesslich zu erreichen und dann die Wahrnehmung zu haben, garnicht zu fassen vermögen, da „Bewusstsein“ etwas ganz Anderes ist als „Ding“ und Wahrnehmen den Thatsachen des Seelenlebens gemäss nichts Anderes ist, als Wahrnehmung haben.

Dies Wort „Thätigkeit“ mit seinem gefährlichen Doppelsinn wird uns noch später wieder beschäftigen; die hier vorgenommene Feststellung des Doppelsinnes soll nur dazu dienen, unsere Behauptung zu begründen, dass die Betrachtung des Seelenaugenblicks nicht Anlass geben könne, von Seelenthätigkeit zu reden; denn welche von beiden Bedeutungen jenes Wortes wir auch wählen wollten, immer würde, um sie zu behaupten, mehr als dieser einzige zur Betrachtung stehende Seelenaugenblick herangezogen werden müssen; hiesse Seelenthätigkeit das Bedingungsein oder Wirken dieses Seelenaugenblicks, so müsste das „Andere“, die „Wirkung“, sofern sie wiederum Bestimmtheit eines Augenblicks derselben Seele wäre, einem anderen Seelenaugenblicke zugehören, dieser also müsste mit in die Betrachtung aufgenommen werden; sofern die „Wirkung“ aber zu etwas „Anderem“ gehörte, als zu dieser Seele überhaupt, so müsste wiederum dieses „Andere“ mit herangezogen werden, das ja auch nicht mehr zu dem fraglichen Seelenaugenblick gehörte. Hiesse aber Seelenthätigkeit das wirkende sich Verändern der Seele, so müssten selbstverständlich mehrere, nicht nur der Seelenaugenblick zur Betrachtung stehen.

Unsere Untersuchung des Seelenaugenblicks d. i. des Augenblicksindividuums „Seele“ oder „Bewusstsein“ hat nun ergeben, dass zwei seiner Grundbestimmtheiten die gegenständliche und die zuständliche sind, die zwar beide zugleich als Bestimmtheit unseres Augenblicksbewusstseins auftreten, aber trotzdem in ihrer Besonderheit sich deutlich von einander abheben lassen. Das Wahrnehmen oder Vorstellen und das Fühlen, oder, was dasselbe sagt, das Wahrnehmung- oder Vorstellung-Haben und das Gefühl-Haben oder, was auch dasselbe sagt, die Wahrnehmung oder Vorstellung und das Gefühl kennzeichnen das Augenblicksbewusstsein nach zwei beso

deren Seiten, als die **gegenständlich** und als die **zuständlich** bestimmte Seele. In Frage steht, ob die Seele noch eine dritte Grundbestimmtheit aufweise, die sich natürlich in ihrer Besonderheit von diesen zwei, ebenso wie diese sich von einander, abheben lassen müsste im Augenblickssein des Bewusstseins.

Seit Langem ist die Psychologie gewohnt neben „Denken" und „Fühlen" das „Wollen" als eine dritte „Seelenthätigkeit" zu nennen. Versuchen wir an der Hand des Sprachgebrauchs über das klar zu werden, was mit dem „Wollen" **gegenüber** den „**Denken**" **und** „**Fühlen**" d. i. der gegenständlichen und zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit **Besonderes** zum Ausdruck gebracht werden soll und prüfen wir dieses auf seine Thatsächlichkeit.

Zunächst können wir leicht feststellen, dass das, was mit „Wollen" gemeint ist, nicht als eine „Thätigkeit" der Seele aufgefasst werden kann im Sinne eines sich Veränderns, denn von „Wollen" wird auch geredet, wenn nur ein einziger Augenblick der Seele in Betracht kommt. „Ich **will** morgen verreisen" stellt nur diesen einen Augenblick des aussagenden Bewusstseins fest, und dies Wollen wird in seiner **Thatsächlichkeit** selbst nicht dadurch irgendwie berührt, dass ich im nächsten Augenblicke schon nicht mehr morgen verreisen will. Dieses Beispiel zeigt zugleich, dass, wie das „Wollen" überhaupt nicht als eine Thätigkeit des Bewusstseins gemeint sein kann, auch im Besonderen nicht Wollen und Handeln, wie ja Alexander Bain will, zusammengeworfen werden können, wenn wir für's Erste dem Sprachgebrauche folgen; denn in dem „ich **will** morgen verreisen" ist **garnichts** von einem **Handeln** des gegenwärtigen Bewusstseins ausgesagt. Dass unser Sprachgebrauch im „Wollen" nichts von einem Handeln aussagen will, erkennen wir auch an dem Worte „Willenshandlung", welches nicht etwa ein „**Wollen**", sondern eine **durch Wollen bedingte** Handlung meint.[1])

Unser durchaus einwandfreies Beispiel für den Sprachgebrauch von „Wollen" mag uns ferner dienen, die Behauptung Münsterberg's, das Wesentlichste des Willens sei „das **Gefühl innerer Thätigkeit**", zu prüfen. Vorweg sei bemerkt, dass der Ausdruck „Gefühl innerer Thätigkeit" nicht sorgfältig gewählt erscheint: 1, es giebt

1) Man vergleiche auch die Redensart: „Ein Wille ist vorhanden, es fehlen jetzt nur noch die günstigen Umstände, dass es zum Handeln kommt."

kein „Gefühl" innerer Thätigkeit; gemeint ist offenbar „Bewusstsein" innerer Thätigkeit; das Wort „Gefühl" muss auf sein bestimmtes Gebiet, Lust und Unlust, beschränkt werden, und der Ausdruck „Gefühl innerer Thätigkeit" sollte ebenso abschreckend wirken, wie der leider nicht weniger beliebte: „Gefühl der Gewissheit"; 2, auch das Wort „innere" Thätigkeit ist nicht glücklich gewählt, da der Gegensatz von „innen" und „aussen", „Innerem" und „Aeusserem" zwischen Seelischem und Dinglichem thatsächlich nicht besteht; gemeint ist offenbar mit jenem Worte die „Bewusstseinsthätigkeit"; 3, endlich ist aber auch das Wort „Thätigkeit" zum Mindesten hier missverständlich, und wenn Münsterberg in der That damit ein „sich Verändern des Bewusstseins" meint, so hätte er Unrecht, wenn er behauptet, das Wesentlichste des Willens bestehe eben in einer solchen Bewusstseinsthätigkeit. Denn nach dem Sprachgebrauche ist „Willen" auch in einem einzigen Bewusstseinsaugenblicke möglich, bei welchem natürlich von solcher Bewusstseinsthätigkeit nicht die Rede sein kann. Wir werden also nur dann beistimmen, wenn das, was er „Gefühl innerer Thätigkeit" nennt, gleichbedeutend sein soll mit unserem Ausdrucke „besondere Bewusstseinsbestimmtheit". Dann freilich würde diese Besonderheit eben noch festzustellen sein; Münsterberg thut es in dem Zusatze „freier innerer Thätigkeit, Spontaneität". Wir werden sehen, inwieweit er hiermit das Richtige getroffen hat.

Meint der Sprachgebrauch mit „Wollen" eine Bewusstseinsbestimmtheit, in welcher die Seele sich eines Wirkens oder Bedingens bewusst ist? Höffding ist es, welcher dieser Meinung allerdings das Wort redet[1]: „Psychologisch reden wir von einem Wollen überall, wo wir uns einer Thätigkeit bewusst werden und uns nicht durchaus empfangend verhalten". Er versteht hier unter Thätigkeit augenscheinlich, was wir Thätigkeit im allgemeinen Sinne, also Bedingungsein von etwas nannten, und wir halten es dem Anschaulichkeitsdrange zu Gute, wenn er im folgenden Satze „in aller sinnlichen Wahrnehmung, allem Denken und allem Gefühl regt sich eine Selbstthätigkeit" jene „Thätigkeit" des „Selbst" zu einem sich Verändern, einem „sich Regen" sprachlich aufputzt. Gewiss geben wir zu, dass das Bewusstsein eine Bedingung sei, also wirke „in aller sinnlichen Wahrnehmung, allem Denken und allem Gefühl", aber

1) a. a. O. S. 398.

es will uns doch scheinen, als ob wir uns, wenn dieses Wirken des Bewusstseins „Wollen" genannt werde, vom Sprachgebrauche ganz entfernten und dass, wenn wir einstimmten, die Nothwendigkeit an uns heranträte, für das Besondere, was der Sprachgebrauch mit Wollen bezeichnet, nach einem neuen Worte uns umzusehen. Erträglich schiene freilich auf den ersten Blick der Höffdingsche Vorschlag, wenn wir ihn so deuten könnten, dass, „psychologisch geredet", die Bewusstseinsbestimmtheit, Selbst Bedingung von etwas zu sein, d. i. das bewusste Wirken der Seele Wollen heissen solle, — erträglich schiene derselbe, obgleich wir dann Redensarten wie „ich will morgen verreisen" aufgeben und nach einem neuen Worte zur Bezeichnung dessen, was wir mit jenem „ich will" meinen, suchen müssten. Aber damit begnügt sich Höffding bei Weitem nicht; das „Wollen" erhält bei ihm eine so unheimliche Ausdehnung, dass der Sprachgebrauch mit Recht sich aufbäumt und der Verdacht gegen Höffding rege wird, an Stelle des Psychologen sei der Dichter getreten. Dieser schreibt: „Da es sich als Grundeigenthümlichkeit des Bewusstseins erwiesen hat, dass alle einzelnen Elemente und Zustände desselben durch eine synthetische Thätigkeit vereint werden, so lässt es sich sagen, dass das Bestehen des Bewusstseins selbst einer Thätigket des Willens zu verdanken ist; es ist also nicht genau, zu sagen, der Wille setze Erkenntniss und Gefühl voraus, da diese selbst, von einer Seite betrachtet, Aeusserungen des Willens im weiteren Sinne des Wortes sind."

Wir sehen aus diesem, dass Höffding das Wort „Wollen" nicht auf das „bewusste Wirken der Seele" einschränken will; er ist freilich über diesen Sinn des Wortes auch schon hinaus gegangen in dem Satze, dass „Wollen" überall da festzustellen sei, „wo wir uns einer Thätigkeit" (= eines Wirkens, Bedingens) „bewusst werden" (er schreibt nicht „bewusst sind") und dieser Satz findet seine Erläuterung, welche beweisst, dass wir ihn richtig verstehen, in dem Worte: „in aller sinnlichen Wahrnehmung, allem Denken, allem Gefühl regt sich eine Selbstthätigkeit". Denn mit dieser „Selbstthätigkeit" kann nicht „bewusstes Wirken" gemeint sein, vielmehr nur die durch nachträgliche Untersuchung erst bewusst gewordene Thatsache, dass das Bewusstsein z. B. in allem Wahrnehmen nicht, wie doch die Psychologen früherer Zeit annahmen, „sich bloss empfangend verhalte", sondern auch selber thätig sei d. i. dieses

Wahrnehmen mitbedinge. Das Wirken des Bewusstseins in solchem Wahrnehmen ist kein bewusstes, sondern ein unbewusstes Wirken, dessen sich der Erkennende erst nachträglich bewusst wird; das Bewusstsein selber ist im Wahrnehmen, wie ja die Psychologen früherer Zeit in jener Behauptung für uns beweisen, keineswegs bewusst wirkendes. Demnach müsste der Höffdingsche Begriff „Wollen" etwa sich decken mit „Wirken des Bewusstseins" und daher sowohl das bewusste als auch das unbewusste Wirken der Seele in sich schliessen. In das grosse Gebiet des unbewussten Wirkens des Bewusstseins fallen ja thatsächlich ausser dem Angeführten alle anderen Erscheinungen, seien es seelische seien es dingliche, welche, ohne dass sich die Seele ihres Bedingungseins bewusst ist, thatsächlich doch vom Bewusstsein und zwar näher von einer seiner Bestimmtheiten bedingt ist; so z. B. das Bedingtsein des Gefühls durch eine Vorstellung, ebenso das Bedingtsein einer Leibesbewegung durch ein von einer bestimmten Vorstellung begleitetes Gefühl des Bewusstseins, wobei wir von „unwillkürlicher" Bewegung zu reden pflegen u. s. f.

Aber über diese „psychologische" Rede vom „Wollen" als einem Bewusstseinswirken geht Höffding mit seinem Satze, dass auch das Bestehen des Bewusstseins selbst einem „Wollen" zu verdanken sei, noch weit hinaus; der Begriff „Wollen im weiteren Sinne" schliesst ihm nicht nur das bewusste und das unbewusste Wirken des Bewusstseins ein, sondern soll sich, wie es den Anschein hat, decken mit „Wirken oder Bedingungsein überhaupt". Denn das „Wollen im weiteren Sinne" soll ja vor dem Bestehen des Bewusstseins sein und dieses selber durch jenes erst entstehen, erst „Aeusserung des Willens" sein und das „Wollen", welches bisher von Höffding als „Selbstthätigkeit" bezeichnet wurde, heisst nun „Thätigkeit des Willens". Was indess dieser „thätige", bedingende „Wille" ist, der ohne das Bestehen des Bewusstseins besteht, wird uns von Höffding leider nicht verrathen, und grade dies musste doch aufgedeckt werden, damit eine begründete Unterlage für die Verwendung des „Wollens" in jenem „erweiterten Sinne" nicht fehle, die ja auf keinen Fall fehlen darf. Suchen wir nun selbst nach einer Erläuterung dieser „Thätigkeit des Willens" d. i. des Höffdingschen „Wollens im weiteren Sinne", so bleibt nur die eine: dieses „Wollen" will sagen „Wirken oder Bedingen überhaupt". Dann aber müsste Höffding dem Dinge nicht minder als dem Bewusstsein

(„uns selbst") das „Wollen" zuschreiben. Damit aber thut er dem Sprachgebrauch eine solche Gewalt an, dass dieser sich selber sofort an ihm rächt, indem er ihn zu der Dichtung eines „Willens", welcher als seine Bestimmtheit „Thätigkeit" „Wollen" zeigt, veranlasst.

Der Sprachgebrauch versteht ohne Frage unter „Wollen" nicht dasselbe, wie unter „Wirken", und so zwingt er denn Höffding, wenn „Wollen" ein Wirken heissen soll, das Wollen als ein besonderes Wirken d. i. als das Bedingungsein eines Besonderen, das nicht Ding und auch nicht Bewusstsein ist, anzunehmen; dieses Besondere nennt Höffding „Wille". Aber „Wille", d. i. etwas, das nicht Ding und nicht Bewusstsein ist: was ist es dann? Die Antwort darauf bleibt Höffding begreiflicherweise schuldig, weil wir ja gar nichts anderes kennen, als Ding und Bewusstsein. Da uns nun über diese Dichtung vom wirkenden „Willen" kein Aufschluss werden kann, so ist auch Höffding nicht im Stande, das „Wollen" in seiner Eigenartigkeit klar zu machen.

Wir suchen desshalb den Sprachgebrauch wieder auf, um vielleicht mit seiner Hülfe auf richtige Fährte zu kommen. Dieser nun, welcher das Wollen auch vom Augenblicksbewusstsein als solchem, wie wir wissen, aussagt, meint desshalb auch nicht ein Wirken der Seele, wenn er vom Wollen redet, da „Wirken" stets auch eine Veränderung in sich schliesst, also nicht ausgesagt werden könnte, wenn nur das Augenblicksbewusstsein allein betrachtet wird. Zwar weiss ich, dass vielfach beim „Wollen" ein Wirken mitgedacht wird, aber dieses ist doch etwas Anderes als das „Wollen" selber; das wollende Bewusstsein kann zwar ein wirkendes sein, es kann aber auch das Wirken völlig fehlen, ohne dass das „Wollen" selber fehlte. Das „ich will morgen verreisen" zeigt ja ein wollendes Bewusstsein, welches als solches doch nicht „thätig" ist d. h. nicht wirkt; das „ich will nach Berlin" eines Reisenden, welcher in dem nach Berlin abgehenden Zuge sitzt, zeigt ein wollendes und als dieses auch „thätiges" oder wirkendes Bewusstsein.

Mit gutem Grunde unterscheidet unsre Sprache desshalb den „Willen" und die „Willensthätigkeit"; „Wille" bedeutet das Wollen des Bewusstseins, ohne dass dieses als ein thatsächlich wollendes zugleich das wirkende sein müsste, „Willensthätigkeit" aber bedeutet das Wirken des wollenden Bewusstseins. Wäre „Wille" schon selber so viel als „Thätigkeit" des Bewusstseins, so würde Willensthätigkeit eine Wortverschwendung

sein, die je eher je besser ungeübt bliebe: diese erwünschte Sparsamheit hätte daher Höffding üben dürfen. Unser Sprachgebrauch aber lässt sich solche Verschwendung nicht zu Schulden kommen: von „Willensthätigkeit“ hören wir, wenn die „Wirkung“ des „Willens“ mitgegeben ist und als Gegebenes mit in Betracht gezogen wird, von „Willen“ dagegen, wenn der Bewusstseinsaugenblick des Wollens ohne seine etwaige Wirkung ins Auge gefasst ist.

Man beachte dabei noch den verschiedenen Gebrauch von „Thätigkeit“ in den Worten „Willensthätigkeit des Bewusstseins“ und „Wahrnehmungs- oder Vorstellungsthätigkeit des Bewusstseins“. Was die letztere angeht, so kann der Sinn ein doppelter sein: 1) das Bedingungsein des Bewusstseins für das Wahrnehmen oder Vorstellen als Bewusstseinsbestimmtheit, 2) das sich Verändern des wahrnehmenden oder vorstellenden Bewusstseins; „Willensthätigkeit des Bewusstseins“ dagegen heisst weder 1) das Bedingungsein des Bewusstseins für das „Wollen“ als Bewusstseinsbestimmtheit, noch 2) das sich Verändern des wollenden Bewusstseins — sondern eben das W i r k e n des wollenden Bewusstseins. Ich halte diese Bemerkung für wichtig, um der sich leicht einschleichenden Dichtung vorzubeugen, als ob in „Willensthätigkeit“ der „Wille“ oder, besser gesagt, das wollende Bewusstsein als e i n sich v e r ä n d e r n d e s und als solches eben wirkendes bezeichnet werde. Soll das Bewusstsein als das in mehreren Augenblicken verschieden wollende und als solches wirkende zum Ausdruck kommen, so spricht man eben nicht von Einer Willensthätigkeit, sondern von Willensthätigkeiten. Wir werden später erkennen, dass das Wollen oder der Wille als die gegenüber der gegenständlichen und zuständlichen b e s o n d e r e Bewusstseinsbestimmtheit f ü r s i c h b e t r a c h t e t gar keine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit aufweisen, demnach auch das Bewusstsein dieser Bestimmtheit a n u n d f ü r s i c h b e t r a c h t e t garnicht sich verändern kann, und dass, wenn man von „Willensänderung“ spricht, etwas Anderes als diese besondere Bewusstseinsbestimmtheit „Wille“ oder „Wollen“ in Frage kommt. Von einer „Willensthätigkeit“ als einer an einander sich reihenden Anzahl von verschiedenen Willensaugenblicken des Bewusstseins finden wir auch in unserer Sprache kein Beispiel.

Eben so sicher, wie der Sprachgebrauch weder mit „Wollen“ ein besonderes Wirken (Thätigsein) selber, noch auch beim „Wollen“ ein Wirken nothwendig mitgesetzt meint, beschränkt er dieses Wort

„Wollen" auf das Bewusstsein. Wie fest und ausschliesslich er „Wollen" oder „Wille" an das Bewusstsein knüpft, bezeugen wider Willen die Versuche derjenigen, welche den „Willen" auch für eine Bestimmtheit des „Unbewussten" ausgeben möchten. All der verschiedentlich behauptete „unbewusste Wille" wird im Grunde von ihnen selbst, wie ihre Darstellung dem Prüfenden klar legt, doch als eine Bewusstseinsbestimmtheit gedacht, welche nur den Wortmantel des „Unbewussten" umgehängt bekommen hat.

Es kann kein Zweifel bestehen, dass „Wollen", welches eine Aussage von Einem für sich betrachteten Seelenaugenblicke sein soll, und daher weder den Begriff des Handelns noch den des Wirkens in sich schliessen kann, immer aber auf das Bewusstsein bezogen ist, nach dem Sprachgebrauch eine Bewusstseinsbestimmtheit des einzelnen Augenblicks bedeute, welche von der gegenständlichen und zuständlichen unterschieden als eine besondere demnach begriffen werden muss. Dass wir eine andere Bewusstseinsbestimmtheit zu haben meinen, wenn wir sagen: „ich stelle Lust vor", als wenn es heisst: „ich fühle Lust" und als wenn es heisst: „ich will Lust" scheint auf der Hand zu liegen; es scheint wie zwischen Vorstellen und Fühlen, so auch zwischen Vorstellen oder Fühlen und „Wollen" nichts Vergleichbares zu bestehen. Den grundlegenden Unterschied von gegenständlicher und zuständlicher Bestimmtheit sehen wir nun auch allgemein anerkannt; in Ansehung des anderen Unterschieds aber hält Münsterberg dafür, dass „Wille" eine „anticipirte Vorstellung", und Brentano, dass Gefühl und „Wille" nicht grundverschiedene Bewusstseinsbestimmtheiten seien.

Dass mit dem Worte „anticipirte Vorstellung" nicht das in seinem Kerne getroffen werde, was wir mit dem „Willen" meinen, ist leicht zu verstehen; wir werden weder das Vorstellen des kommenden Weihnachtsfestes noch das Vorstellen eines kommenden Mittagessens ein Wollen nennen, weil wir uns bewusst sind, dass damit garnicht berührt wird, was wir mit „Wollen" zum Ausdruck zu bringen suchen. Und wenn dagegen eingewandt würde, nicht die blosse anticipirte Vorstellung des Essens, sondern diese als „wirkende" sei gemeint, wenn man sie „Wollen" oder „Wille" nenne, so ist dagegen zu sagen, dass in dem „ich will bald essen" noch nichts von einem thatsächlichen „Wirken" mitgesetzt, geschweige denn sogar in ihm selbst enthalten sei, sowie dass das „ich will bald essen" doch noch etwas Anderes bedeute, als „ich werde

bald essen", und in diesem „Anderen" eben grade erst das, was „Wille" sagen soll, stecke. Dies „Andere" also gilt es festzustellen.

Brentano findet, dass dieses den Willen als Bewusstseinsbestimmtheit kennzeichnende Andere seinem allgemeinen Wesen nach mit dem, was das Gefühl seinerseits von der „Vorstellung" unterscheide, zusammenfalle: Gefühl und Wille seien zwei „Phänomene" Einer Grundbestimmtheit des Bewusstseins. Indem wir schon um des Standpunktes willen, den Brentano bei der Eintheilung der Bewusstseinsbestimmtheit in ihre „Grundclassen" einnimmt, von dieser Eintheilung nichts erwarten können, da er sie aus dem Gesichtspunkte der „characteristischen Beziehung des Bewusstseins zum Objecte" unternimmt (s. S. 349 f.), gehen wir schon mit wenig Zutrauen an dieses Zusammenwerfen von Gefühl und Wille in Eine Grundclasse heran. Brentano meint, „der allgemeine Character dieses Gebietes" (Gefühl und Wille) sei „ein gewisses Annehmen und Verwerfen"; „bei all diesen Phänomenen handele es sich um Güte und Schlechtigkeit, um Werth und Unwerth der Gegenstände", dies sei die „characteristische Beziehung" des fühlenden und wollenden Bewusstseins „zum Objecte"; bei Lust und Unlust gleichwie beim Wollen lasse sich das „als gut Genehmsein" oder „als schlecht Ungenehmsein" als Grundcharacter der Erscheinungen erkennen". Wir meinen aber, dass dieser Gedanke Brentano's, wenn er nur einen Schritt weiter verfolgt wird, schon von selbst in die Brüche geht. Wenn wirklich der grundlegende „Character" von Gefühl und Wille ein und derselbe wäre, wenn er in einem „gewissen Annehmen und Verwerfen des Gegenstandes" bestände, so müsste auch auf dem Gebiete des „Willens" sich eine Zweitheilung zeigen, entsprechend derjenigen auf dem Gebiete des Gefühls, wo wir Lust („Annehmen") und Unlust („Verwerfen") als zwei besondere Gefühlskreise vorfinden. Dies ist aber nicht der Fall: sowohl das „Genehme" als das „Ungenehme" wird „gefühlt", in dem einen Fall ist Lust, im anderen Unlust (ein „positives" Gefühl gleichwie die Lust) mit dem „Gegenstande" verknüpft; aber nur das „Genehme" wird „gewollt", nicht aber das „Ungenehme"; auf dem Gebiete des Wollens dürfte Brentano also nur von einem „gewissen Annehmen", nicht aber von „Verwerfen" reden, und damit ginge schon der „gemeinsame Character von Gefühl und Wille" zu Schanden. Man wende nicht ein, dass das „Verwerfen" auf dem Willensgebiete in dem „nicht den Gegenstand wollen" sich biete, so dass also der Unlust das

„nicht Wollen" entspreche; das „Wollen" zerfalle doch in „Begehren" und „Verabscheuen", wie das Gefühl in Lust und Unlust; „den Gegenstand nicht wollen" sei eben auch ein Wollen, wie die Unlust auch ein Gefühl. Gegen diesen Einwand stellen wir die Frage: ist es denn wirklich der „Gegenstand", auf den solches „nicht wollen" als angebliches Wollen sich bezieht, wie es zweifelsohne der „Gegenstand" ist, auf den die „angeblich entsprechende" Unlust sich bezieht? Keineswegs; denn wenn anders überhaupt mit dem „den Gegenstand nicht wollen" in der That ein Wollen ausgesagt und nicht etwa die uns bekannte Thatsache, dass ein „diesen Gegenstand Wollen" eben nicht vorhanden sei, festgelegt sein soll, so wird eben ausgesprochen, dass das Nichtdasein des Gegenstandes, also nicht der Gegenstand, sondern etwas Anderes, sei es auch nur das Fehlen des Gegenstandes gewollt wird. Brentano hat diese Entwicklung seines Gedankens nicht verfolgt; aber er bestätigt die Richtigkeit derselben seinerseits dadurch, dass er bei der Angabe der Besonderheit des Willens gegenüber dem Gefühl erklärt: „Jedes Wollen geht auf ein Gut, welches als Folge des Wollens selbst erwartet wird"[1]) d. h. also: jedes Wollen geht nur auf einen „genehmen" Gegenstand. Das „Ungenehmsein" wird an dieser Stelle, wo er doch das Wollen überhaupt kennzeichnen will, garnicht mit erwähnt als das von ihm doch behauptete Zwillingsmerkmal von „Genehmsein" für die besondere Kennzeichnung der „allgemeinen Natur" des Wollens und Fühlens.

Dass nun das „Genehmsein" des „Gewollten" eine nothwendige Bedingung des Wollens sei, entspricht allerdings sowohl dem Sprachgebrauch als auch unsrer Ansicht vom Wollen, aber das berechtigt noch nicht, auch schon das „Genehmsein" allein für den „allgemeinen Character" des Wollens auszugeben. Richtig bemerkt Brentano[2]): „nichts wird begehrt, was nicht vorgestellt wird, aber doch ist das Begehren eine zweite, ganz neue und eigenthümliche Weise der Beziehung zum Objecte, eine zweite ganz neue Aufnahme desselben ins Bewusstsein". Und nun behaupten wir dazu: nichts wird gewollt, was nicht vorgestellt wird und „genehm" ist, aber doch ist das Wollen eine dritte, ganz neue Bestimmtheit des Bewusstseins neben der gegenständlichen und zuständlichen. Brentano wirft in diesem Falle Bedingung und Bestimmtheit zusammen, während er

1) a. a. O. S. 325; 2) a. a. O. S. 266.

beides doch für das Verhältniss von „Wollen" und „Vorstellen" auseinanderhält; indess ebenso wie „Vorstellen" eine Bedingung, nicht aber eine Bestimmtheit des Wollens bildet, ist „Genehmsein" eine Bedingung, jedoch nicht eine Bestimmtheit des Wollens. Vor dem Irrthum, Gefühl und Wille für Eine „Grundclasse psychischer Phänomene" auszugeben, wäre Brentano unseres Erachtens bewahrt worden, wenn er in Ansehung dieser „Phänomene" den rein psychologischen Standpunkt anstatt des ästhetisch-ethischen für seine Betrachtung gewählt und demnach auf das Bewusstseinsindividuum selbst, anstatt auf den „bewussten Gegenstand" den Blick eingestellt hätte. Wie er bei rein psychologischer Betrachtung niemals auf das „Urtheil" als eine angeblich neben die „Vorstellung" tretende zweite „Grundclasse psychischer Phänomene" verfallen wäre, so hätte er auch in dem „Gefühl" nichts von einem „gewissen Annehmen oder Verwerfen", einem „Werth- und Unwerthschätzen" entdeckt, sondern nur das, was wir mit „Lust und Unlust des Bewusstseins" bezeichnen. Und dann würde ihm niemals der Gedanke gekommen sein, Gefühl und Wille auf Eine Grundbestimmtheit des Bewusstseins zurückzuführen, und zwar aus demselben Grunde, aus dem er ganz richtig das Wollen für eine dem „Vorstellen" gegenüber „ganz neue" Bestimmtheit des Bewusstseins erklärt. Ist aber Wollen eine dritte Grundbestimmtheit der Seele, so schliesst diese Thatsache doch keineswegs aus, dass zugleich mit dem Willen die gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit der Seele bestehen und als Bedingung des Willens zu verstehen seien.

Was für eine besondere Bewusstseinsbestimmtheit neben gegenständlicher und zuständlicher aber endlich meint denn der Sprachgebrauch mit dem „Willen" oder „Wollen"? Vielleicht giebt uns das Wort vom „Gewollten" hier den Fingerzeig. Eine auftretende Bewegung unsres Leibes nennen wir eine „gewollte", wenn wir das „Bewusstsein" haben, „selbst" die Ursache ihres Auftretens gewesen zu sein; mit diesem „Selbst", das Ursache gewesen sein soll, ist die Seele oder das Bewusstsein, nicht etwa „unser Leib", gemeint. Dieser auftretenden Bewegung als der Wirkung ist das „Selbst" oder Bewusstsein, das nun Ursache oder Wirkendes ist, vorausgegangen; heisst jene eingetretene Wirkung das „Gewollte", so dieses vorhergehende Bewusstsein oder Selbst das „Wollende".

Nun sprechen wir aber von Leibesbewegung als von „Gewolltem" auch dann, wenn eine solche Bewegung thatsächlich nicht

eingetreten ist, was uns darauf hinweist, dass „Gewolltes“ nicht immer auch das „vom Bewusstsein Gewirkte“ bedeute, und dass mit jenem Worte überhaupt in allen Fällen im Grunde und in erster Linie doch etwas Anderes gemeint sei. Dies stimmt mit dem früher dem Sprachgebrauch Entnommenen überein, dass „Wollen“ doch nicht „Wirken“ meine. Indem wir eine auftretende Leibesbewegung ein „Gewolltes“ nennen, meinen wir freilich zugleich, dass es von dem voraufgehenden Bewusstsein als „wollendem“ gewirkt sei, aber jener Name kommt der auftretenden Bewegung und dieser kommt dem Bewusstsein nicht aus dem Grunde zu, weil jenes als die Wirkung, dieses als das Wirkende gilt, sondern weil das Auftreten der Bewegung als vorgestelltes Zukünftiges die Besonderheit der gegenständlichen Bestimmtheit des voraufgehenden Bewusstseins, welches „wollendes“ ist, bildete; eben desswegen heisst auch das vom wollenden Bewusstsein zwar nicht Gewirkte, aber doch als vorgestelltes Zukünftiges die gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, welches „wollendes“ ist, Bildende das „Gewollte“. Denn verhielte es sich so, dass „Wollendes“ und „als Bewusstsein Wirkendes“, sowie „Gewolltes“ und „von Bewusstsein Gewirktes“ gleichdeutig wären, so würde nur die aufgetretene Leibesbewegung das „Gewollte“, und andrerseits das Bewusstsein erst „wollendes“ heissen, wenn diese Bewegung wirklich aufträte.

Umgekehrt aber heisst nach dem Sprachgebrauch Leibesbewegung, mag nun eine thatsächlich aufgetreten sein oder nicht, auch nicht desshalb schon „gewollte“, weil sie „vorgestelltes Zukünftiges“ oder, wie Münsterberg es ausdrückt, „anticipirte Bewegungsvorstellung“ des Bewusstseins war. Ein soeben zu Zuchthaus verurtheilter Verbrecher hat wohl die Abführung ins Zuchthaus als „anticipirte Bewegungsvorstellung“ zu seiner gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, aber sie ist ihm nicht „Gewolltes“. Mag also dem „Gewollten“ auch das „vorgestellte Zukünftige“ ein stets anhangender Gedanke sein, so ist doch sein eigentlicher Sinn damit noch garnicht getroffen.

Wir bemerkten nun, dass die auftretende Bewegung unsres Leibes eine „gewollte“ genannt wird, wenn wir das Bewusstsein haben, selber die Ursache ihres Auftretens gewesen zu sein. Also wird wohl das, was der Sprachgebrauch unter „Wollen“ versteht, das Selbstbewusstsein der Seele, Ursache zu sein, bedeuten müssen: dies ist das, was allein noch übrig bleibt, wenn anders

Wollen weder „Bewusstseinswirken“ noch „Vorstellen des Zukünftigen“, sondern etwas Besonderes meinen soll.

Aber wie? Kann das Selbstbewusstsein der Seele, Ursache zu sein, denn etwas Anderes bedeuten, als das Selbstbewusstsein der Seele, Wirkendes zu sein? Ursachsein und Wirken ist doch nur ein Doppelname für ein und dasselbe, und von Ursachsein kann nur, gleichwie vom Wirken, dann die Rede sein, wenn auch die Wirkung da ist: dies steht fest. Dann scheint es also, dass doch wiederum allein die Wirkung des ursachseienden Bewusstseins, in unsrem Beispiel die thatsächlich auftretende Leibesbewegung, das „Gewollte“ und dass nur die thatsächlich ursachseiende und von diesem Bewusstsein erfüllte Seele das „Wollende“ heissen dürfte! Wir hätten also den Sprachgebrauch zu verbessern? Keineswegs.

Ein Anderes ist Bewusstsein vom Ursachesein oder Wirken seiner selbst, ein Anderes ist das Selbstbewusstsein, Ursache oder Ursächliches zu sein; jenes ist eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, welche auf der Erfahrung beruht d. h. das Gegebensein der Wirkung zur Voraussetzung hat, dieses aber ist nicht solche gegenständliche Bestimmtheit; die Seele ist hier vielmehr ein ursächliches Bewusstsein, ihre Bestimmtheit hier eine ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit. Wenn die Seele ihr Ursachsein oder Wirken „erfährt“, also das gegenständliche Bewusstsein ihres Ursachseins hat, so ist sie nicht selber mehr ursächliches Bewusstsein, denn als solches ist sie nur da, wenn sie noch nicht wirkende d. h. wenn die Wirkung noch nicht eingetreten ist. Das Selbstbewusstsein, Ursache zu sein d. i. das ursächliche Bewusstsein, geht zwar in jedem Falle dem auf Grund des thatsächlichen Ursachseins d. i. des Wirkens unsres Bewusstseins eintretenden gegenständlichen Bewusstsein vom Ursachsein der Seele vorher, aber keineswegs folgt immer auf das bestimmte ursächliche Bewusstsein das Ursachsein (Wirken) und damit auch nicht das gegenständliche Bewusstsein vom Ursachsein der Seele. Dieses letztere aber gründet sich in allen Fällen auf das ursächliche Bewusstsein; das Bewusstsein der Seele, dass die gegebene „Wirkung“ eben von ihr selber gewirkt sei, fusst auf dem vorhergegangenen ursächlichen Bewusstsein derselben.

Das gegenständliche Bewusstsein vom Ursachsein der Seele selbst bezieht sich also nur auf einen besonderen Fall des Ursachseins im Gegebenen überhaupt und ist im Besonderen, wenn wir

genau sprechen wollen, ein Bewusstsein der Seele, selbst Ursache gewesen zu sein, so dass im Grunde nur das ursächliche Bewusstsein, welches die Voraussetzung solchen Wirkens bildet, ein Bewusstsein, selbst Ursache zu sein, genannt werden darf, wie es ja auch der Sprachgebrauch meint, wenn er das vorgestellte Zukünftige das „Gewollte“ nennt.

Dieses ursächliche Bewusstsein, dessen vom gegenständlichen und zuständlichen unterschiedene besondere Bestimmtheit nach dem Sprachgebrauch „Wollen“ oder „Wille“ genannt wird, ist nun nach zwei Seiten vor Allem klar zu stellen.

1) Wir erklärten, dass das gegenständliche Bewusstsein vom Ursachsein der Seele, d. i. das Bewusstsein der Seele, selber für eine vorliegende Wirkung Ursache gewesen zu sein, auf das vorhergegangene ursächliche Bewusstsein fusse, ohne welches jenes nicht möglich ist. Wie damit einerseits ausgesprochen ist, dass das ursächliche Bewusstsein etwas Anderes sei als dasjenige Bewusstsein, welches sein (thatsächliches) Ursachsein oder Wirken als gegenständliche Bestimmtheit hat, so kann diese ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit auch nicht in all den Fällen dem Bewusstsein eigen gedacht werden, in welchen allerdings festgestellt werden kann aus der „Wirkung“, dass das Bewusstsein ein wirkendes gewesen sei. Solche Fälle, in denen wir „nachträglich“ erkennen, dass das Bewusstsein wirkend gewesen sei, sind z. B. das Wirken des Bewusstseins überhaupt im Wahrnehmen, ferner das Wirken des Bewusstseins als vorstellenden in Ansehung des auftretenden Gefühls, oder das Wirken des Bewusstseins als gegenständlichen und zuständlichen zugleich in Ansehung einer Leibesbewegung, die man „Aeusserung der Gemüthsbewegung“ zu nennen pflegt. In all solchen Fällen wirkt auch das Bewusstsein oder die Seele, aber in keinem derselben fusst das durch Erforschung der Thatsachen erst gewonnene gegenständliche Bewusstsein vom Ursachsein der Seele auf ein vorhergegangenes ursächliches Bewusstsein. Wir nennen in all diesen Fällen daher auch das Wirken oder Ursachsein des Bewusstseins ein „unbewusstes“ oder „unwillkürliches“ d. h. nicht auf einem Willen oder Wollen der Seele sich gründendes; die nähere Untersuchung zeigt dann auch, dass all solches Wirken, genauer gefasst, eben nur in einer gegenständlichen oder gegenständlichen und zuständlichen Bestimmtheit der Seele sich gründet.

Es wäre nun aber verkehrt, wollte man das andre Wirken des Bewusstseins, welches ebenfalls Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins ist, allein auf die ursächliche Bestimmtheit der Seele gründen, obwohl bestehen bleibt, dass dieses gegenständliche Bewusstsein vom Ursachsein der Seele nur allein möglich ist auf Grund des vorhergegangenen ursächlichen Bewusstseins derselben. Die Seele nemlich, wenn wir nun genauer zuschauen, ist in diesem Falle das thatsächlich Wirkende nicht bloss um seiner ursächlichen Bestimmtheit willen, sondern dieses ihr Wirken gründet sich auf das ganze Bewusstsein, wie es in seiner gegenständlichen, zuständlichen und ursächlichen Bestimmtheit zugleich als Voraussetzung gegeben war. Die ursächliche Bestimmtheit des Bewusstseins allein für sich hat keine Wirkung aufzuweisen; sie theilt dieses Schicksal mit dem Gefühl, welches ebenfalls für sich allein keine Wirkung aufweist, sondern nur im Zusammen mit der gegenständlichen Bestimmtheit des Bewusstseins wirkt.

Gemeiniglich verfällt man in den Fehler, von der ursächlichen Bestimmtheit der Seele oder dem „Willen“ als einem auch für sich allein Wirkenden, „in uns Thätigen“ zu reden; diese irrige Meinung hat nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch auf wissenschaftlichem Gebiete zu den krausesten Behauptungen und Auffassungen des Gegebenen geführt; sie ist Schuld an Schopenhauers Urthier „Wille“, sie hat die Psychologen dazu verführt, den „Willen“ als das dritte Moment des Seelenlebens auf „Vorstellungs- und Gefühls“-Leben „rückwirken“,[1]) oder gar vor dem Dasein aller gegenständlichen und zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit sein und „wirken“ zu lassen[2]), sie trägt die Schuld, dass Psychologen und Ethiker mit dieser ursächlichen Bestimmtheit des Bewusstseins spielen, wie mit einem Dinge, und der Einbildungskraft den gewünschten Raum schaffen, in das wissenschaftliche Gebiet einzubrechen und Verwüstung anzurichten.

Unbestritten ist „Wille“ oder „Wollen“, wenn wir anders mit diesem Worte etwas Anderes als gegenständliche und zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit meinen, eine besondere Bestimmtheit der Seele; aber, wann immer wir Wirken der Seele feststellen, das sich

1) Man vergleiche Höffdings Psychologie VII, B. 2.
2) Höffding VII, A. 5.

auf das ursächliche Bewusstsein gründet, niemals findet sich, dass dieses Bewusstsein das wirkende genannt werden dürfte allein in Ansehung seiner ursächlichen Bestimmtheit, sondern nur als das in dem vorhergegangenen Augenblicke gegebene ganze, gegenständlich-zuständlich und ursächlich bestimmte Bewusstsein. Wir sehen also, dass auch in dieser Beziehung „ursächliches Bewusstsein“ d. h. die Seele in ihrer ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit für sich betrachtet etwas anderes bedeutet als „wirkendes Bewusstsein“. Im Uebrigen aber bleibt es dabei, dass grade das ursächliche Bewusstsein im Besonderen es ist, auf Grund dessen die Seele zu dem gegenständlichen Bewusstsein des Ursachseins ihrer selbst angesichts der vorliegenden „Wirkung“ gelangt.

Damit kehren wir uns zugleich gegen Diejenigen, welche von der richtigen Erkenntniss aus, dass es keinen „Willen“ als etwas für sich Wirkendes, abgesehen von „Vorstellung“ und „Gefühl“, gebe, zu der irrigen Behauptung fortschreiten, der vermeintlich wirkende „Wille“ sei thatsächlich die „anticipirte Vorstellung“ der Wirkung, diese sei das thatsächlich „Wirkende“ und auch allein „Wirkliche“, neben dem nicht noch ein Besonderes, „Wille“, an der Seele bestehe und mitwirke. Es ist ebenso falsch, die ursächliche Bestimmtheit, den „Willen“, als Wirkendes und besonderes Wirkliches zu leugnen, als es falsch ist, dieses besondere Wirkliche an der Seele, „Wille“, zu etwas für sich Wirkendem aufzudichten; nicht minder, als diese letztere „positive“, ist jene „negative“ Dichtung irreführend, und als „negative“ hat sie vor Allem zur Folge, dass gewisse Thatsachen des Menschenlebens durch das nun übrig bleibende Seelische die ausreichende Erklärung nicht finden. Es sei hier nur hingewiesen auf die Bewusstseinsthatsachen des Stolzes, der Scham, der Verantwortlichkeit, der Reue gegenüber bestimmten „Handlungen“: wenn die Ursache dieser „Handlungen“ thatsächlich nur in der „anticipirten Vorstellung“ dieser Handlungen bestehen soll, so ist nicht zu verstehen, dass diese ihrerseits nun Stolz, Scham, Verantwortlichkeit, Reue hervorrufen können. Ist die gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, die „Vorstellung“, hier in der That etwa allein das „Wirkende“, so begreifen wir nicht, warum nicht auf Grund von joglicher durch „Vorstellung“ geschaffenen „Wirkung“, warum also nicht auch auf Grund einer eingetretenen Vorstellung, die durch eine andere Vorstellung (man denke an die Traumvorstellungen), oder eines eingetretenen Gefühls, das mit einer

Vorstellung verbunden ist, Stolz, Scham u. s. w. auftreten, nachdem diese ihre Verursachung erkannt ist. Dass in jenen ersten Fällen die „wirkende“ Vorstellung eine „anticipirte Vorstellung der Wirkung“ ist, kann doch nicht ein zureichender Grund dafür sein, dass Stolz, Scham, Verantwortlichkeit und Reue sich der Seele bemächtigen und dass sie fehlen, wo diese „Anticipation“ fehlt. Dagegen spricht auch unmittelbar die Thatsache, dass die „anticipirte Vorstellung“ eines brennenden Hauses, während ein Gewitter aufzieht, mich angesichts des bald darauf vom Blitz in Flammen gesetzten Hauses keineswegs zur Scham oder Reue angesichts dieser Blitzwirkung kommen lässt. Und es lässt sich dagegen auch nicht einwenden, dass die anticipirte Vorstellung der „Wirkung“ nur dann angesichts der eingetretenen Wirkung jene Thatsachen des Stolzes u. s. f. begründet, wenn sie thatsächlich die Ursache jener „Wirkung“ ist. Denn Stolz, Scham, Verantwortlichkeit und Reue warten mit ihrem Auftreten nicht etwa so lange, bis das Bewusstsein die Thatsache solchen Ursachseins wissenschaftlich festgestellt hat, sondern sie sind unmittelbar da auf Grund des Bewusstseins der Seele, selber die Ursache jener „Handlungen“ gewesen zu sein. Dieses Bewusstsein aber gründet sich eben, wie wir behauptet haben, immer auf das der „Wirkung“ vorhergegangene ursächliche Bewusstsein der Seele.

An diesen Gedanken rührt auch Münsterberg, wenn er an einer Stelle sagt, dass das „Wesentlichste des Willens das Gefühl innerer Thätigkeit“ d. i. das Bewusstsein, selbstthätig zu sein, sei; aber die Sache ist damit keineswegs zum vollen Ausdruck gekommen, ja, die Worte Münsterbergs führen auch ein Missverständniss mit sich. Soll nemlich dieses „Wesentlichste des Willens“ das Bewusstsein eigenen Thätigseins, also eigenen Willens sein, so kann dasselbe selbstverständlich nicht der „Wirkung“ vorhergehen, denn Wirken, ohne dass zugleich „Wirkung“ da wäre, ist schlechtweg undenkbar. Wir bemerkten desshalb schon an anderer Stelle (S. 356 f.), dass uns die Bezeichnung „Gefühl innerer Thätigkeit“ für das „Wesentlichste des Willens“ nur dann richtig erscheine, wenn sie gleichdeutig sein solle mit einer besonderen Bewusstseinsbestimmtheit, die wir nunmehr als die „ursächliche Bestimmtheit“ der Seele, welche als solche der ins Auge gefassten Wirkung, und das will zugleich sagen, auch dem Wirken des Bewusstseins vorhergeht, festgestellt haben. Aber ist denn ein ursächliches Be-

wusstsein möglich ohne das thatsächliche Ursachsein des Bewusstseins? Kann unter ursächlichem Bewusstsein überhaupt etwas Anderes verstanden sein als das gegenständliche Bewusstsein des eigenen Ursachseins? Diese Frage führt auf die zweite Betrachtung, durch welche der Begriff des ursächlichen Bewusstseins zur vollen Klarheit kommen muss.

2) Wenn es wahr ist, dass an dem Augenblicksindividuum „Seele" das ursächliche Bewusstsein als ein besonderes drittes neben dem gegenständlichen und zuständlichen Bewusstsein herausgestellt werden kann, so ist darin eingeschlossen, dass die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt der Seele nicht auf Grund einer Erfahrung ihres Ursachseins oder Wirkens erst möglich ist, sondern ebenso, wie die gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit, unmittelbar im Bewusstsein als solchem sich gründet. Mit anderen Worten, wenn Jenes wahr ist, so kann das ursächliche Bewusstsein überhaupt nicht zur Bedingung seiner Möglichkeit das erst durch Erfahrung etwa zu gewinnende gegenständliche Bewusstsein vom Ursachsein der Seele in Ansehung bestimmter schon vorliegender „Wirkung" haben. Wir werden später sehen, wie damit nicht ausgeschlossen wird, dass ursächliches Bewusstsein zur Bedingung seiner Möglichkeit gegenständliches (und zuständliches) Bewusstsein habe; nur dieses muss ausgeschlossen bleiben, dass das besondere gegenständliche Bewusstsein vom thatsächlichen Ursachsein oder Wirken der Seele für das ursächliche Bewusstsein die nothwendige Voraussetzung bilde.

In Betreff des Verhältnisses von ursächlichem Bewusstsein zu dem gegenständlichen Bewusstsein vom eigenen Ursachsein der Seele haben wir vielmehr das Umgekehrte behauptet, dass nemlich dieses auf jenes nothwendig fusse, und wir vertreten daher auch den andern Satz, dass der Begriff der Ursache und des Ursachseins seine Wurzel in diesem ursächlichen Bewusstsein habe. Nicht etwa die Thatsache, dass die „anticipirte Vorstellung", welche, wie wir im nächsten § entwickeln werden, immer als gegenständliche Bestimmtheit mit der ursächlichen zugleich da ist, sich der eingetretenen „Wirkung" ihrem gegenständlichen Inhalt nach gleich erweist, lässt es zu der Aussage des Ursachseins der Seele kommen, sondern die Thatsache, dass die mit jener gegenständlichen Bestimmtheit eigenartig verknüpfte ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit vorherging, begründet jene Aussage.

Wenn wir ferner vom thatsächlichen Ursachsein der Seele sprechen, so schliesst dies die Thatsächlichkeit der Wirkung in sich, reden wir aber vom thatsächlichen ursächlichen Bewusstsein, so fehlt (noch) die Wirkung und kommt auch nicht in Betracht; ursächliches Bewusstsein sagt auch nach dieser Seite hin nicht dasselbe wie „wirkendes Bewusstsein“, ebensowenig wie es nach der anderen Seite so viel heisst als „ihrer Wirksamkeit bewusste Seele“. Das Letztere ist dadurch ausgeschlossen, weil die Seele sonst als ursächliches Bewusstsein eben nicht eine besondere dritte Bestimmtheit aufwiese, sondern eben nur ein besonderes gegenständliches Bewusstsein bedeutete.

Dies ist vor Allem zu beherzigen, dass die von uns behauptete dritte, ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit zwar selbstverständlich auch das Bewusstsein der Seele von dieser ihrer eigenen Bestimmtheit mitbehauptet, aber dass dieses ihr „Bewusstsein“ nicht eine gegenständliche Bestimmtheit der Seele, sondern eben in dem ursächlichen Bewusstsein selbstverständlich als Moment mitenthalten ist. Dieses als solches hat von Gegenständlichem, daher auch von „Wirken“ und „Wirkung“ nichts in sich; mag auch auf Grund der Lebenserfahrung beim Auftreten eines „Willens“ das gegenständliche Bewusstsein von der Wirksamkeit oder Wirkungsfähigkeit der Seele angesicht dieses „Wollens“ sich als begleitende Bestimmtheit zeigen, so ist das ursächliche Bewusstsein als solches doch von solcher gegenständlichen Bestimmtheit gänzlich frei. Eben desshalb tritt auch die Seele auf und kann sie auftreten als „wollende“ oder ursächliches Bewusstsein, ohne dass sie schon irgendwelche „Erfahrung“ von ihrer Wirksamkeit gemacht hat: dies ist der wahre Gedanke, welchen man dem irrigen Satze Höffdings, dass der Wille auch vor der „Erkenntniss“ vorausgehen könne, unterlegen könnte. Das ursächliche Bewusstsein braucht in der That nicht vom „Gedanken“ der Seelenwirksamkeit („dass mir dies und das möglich sei“), begleitet zu sein, obwohl der „vernünftige“ Wille dies in sich schliesst, aber jener Gedanke selber ist nur möglich, weil ein ursächliches Bewusstsein voraufgegangen ist, auf das die Erkenntniss, dass „dies und das als möglich Gedachte“ früher als „Wirkliches“ von der Seele gewirkt war, fusst und den Gedanken solchen Möglichseins begründet.

Wäre es umgekehrt, würde, wie Brentano meint, das „Wollen“ in seiner Besonderheit dadurch gekennzeichnet, dass es „auf ein

Thun gehe, von dem wir glauben, dass es in unsrer Macht liege"[1]), wäre also der „Glaube an ihre Macht" für die Seele der nothwendige Begleiter und Begründer ihres „Wollens", so müsste allerdings eine Erfahrung ihres eigenen Wirkens, auf die sich der „Glaube an ihre Macht" selbstverständlich nur aufbauen könnte, vorhergegangen sein. Aber das steht doch fest, dass die Seele zur Erfahrung ihres eigenen Wirkens als eines „Ganzen" oder „Individuums" d. i. zu der Erfahrung, dass das vorliegende „Wirkliche" eine „gewollte" Wirkung, und nicht eine „unbewusste" Wirkung bloss einer vorhergegangenen Bewusstseinsbestimmtheit der Seele sei, nur gelangt auf Grund ihres vorhergegangenen „Willens", der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit, selber.

Es ist ein Zeichen ihrer Unmittelbarkeit, dass die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, die gemeiniglich „Wille" genannt wird, sich grade, wie die gegenständliche und zuständliche, nicht weiter erklären lässt, sondern dass der Einzelne zu ihrer Feststellung auf sein eigenes unmittelbares Bewusstsein angewiesen ist, welches ihm dieselbe in ihrer Thatsächlichkeit bietet; jede weitere Beschreibung dieser Bewusstseinsbestimmtheit sieht sich genöthigt, einerseits zu dem zu greifen, was als auf ihr sich gründendes Wirken, was also als Wirkung dieses (ursächlich bestimmten) Seelenindividumms vorliegt, und andrerseits die das ursächliche Bestimmtsein begleitenden anderen Bewusstseinsbestimmtheiten anzuführen, ohne welche die ursächlich bestimmte Seele garnicht gedacht und weiterhin auch garnicht als wirkendes Individuum begriffen werden kann. Das Erstere hat freilich meistens den Irrthum im Gefolge, dass die „wollende" Seele, d. h. die Seele als ursächliches, mit dem gegenständlichen und zuständlichen nothwendig verknüpftes Bewusstsein als solches auch immer das wirkende Seelenindividuum sei, wogegen doch diejenigen Thatsachen des Seelenlebens, welche das Bewusstsein als wollendes zwar, aber nicht als thatsächlich auch wirkendes bieten, begründeten Einspruch erheben. Gewiss ist, dass das Wirken oder die Wirkung der Seele als Individuum immer die Seele als „wollende", also als ursächliches Bewusstsein zur Voraussetzung hat, aber Wirken dieses Seelenindividuums ist etwas Anderes als „Wollen" oder ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit der Seele. Wir pflegen solches Wirken oder solche Wirkung

1) a. a. O. S. 325.

„bewusste“ zu nennen im Gegensatz zu dem allein auf einzelne Bestimmtheiten (gegenständliche, oder gegenständliche und zuständliche) begründeten sogenannten „unbewussten“ Wirken der Seele. Diese Gegenüberstellung von „bewusstem“ und „unbewusstem“ Wirken kann eben wiederum den Sinn haben, dass jenes ein „gewolltes“ oder willkürliches, dieses ein „ungewolltes“ oder „unwillkürliches“ ist, d. h. dass jenem die Seele als ursächliches Bewusstsein, diesem aber nicht als solches vorhergeht. Die irrige Verwechslung aber von „Wollen“ und Wirken der Seele hat es nur möglich gemacht, dass die Behauptung von „bewusstem“ und von „unbewusstem“ Wollen gewagt werden konnte; der „Wille“, diese ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, ist natürlich immer „bewusst“, und es ist schlechthin überflüssig, dieses („bewusst“) besonders zum Ausdruck zu bringen, eben desswegen aber ist auch „unbewusster Wille“ ein Undenkbares, wie sich ja von selbst verstehen sollte.

Man könnte aber meinen, das „bewusste“ Wirken sage doch etwas Anderes als „gewolltes“ d. i. auf das ursächliche Bewusstsein gestellte Wirken. Wer dies meint, fasst das Wort „Wirken“ nicht im Sinn von „thatsächlich Bedingungsein“, sondern von „Thätigkeit“ im Sinne des (wirkenden) sich Veränderns; liegt hierbei nun der Ton auf dem sich Verändern, so heisst „bewusste“ Thätigkeit im Gegensatze zu der „unbewussten“ dasjenige sich Verändern eines Concreten, sei es eines Dinges sei es einer Seele (auch der eigenen), welches Bestimmtheit unseres gegenständlichen Bewusstseins ist („wir wissen von dieser gegebenen Veränderung“); betont man aber das Wirken dieses sich Veränderns, so kann „bewusste“ Thätigkeit nur diejenige heissen, welche auf ein vorhergehendes ursächliches Bewusstsein sich gründet, kann also nur die auf den „Willen“ folgende und demnach durch die mit dieser ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit ausgerüstete Seele gewirkte Bewusstseinsthätigkeit („sich Verändern der Seele“) sein, die ihrerseits dann wiederum eine Wirkung hat oder wirkend ist. In dem ersteren Sinn heisst „bewusstes“ Wirken diejenige Veränderung eines Concreten überhaupt, von der die Seele weiss, im letzteren Sinne diejenige Veränderung der Seele oder des Bewusstseins, welche ein ursächliches Bewusstsein dieser Seele zur Voraussetzung hat.

Neben dem Versuch, das ursächliche Bewusstsein durch das wirkende Bewusstseinsindividuum klarer zu beschreiben, steht aber noch der andere, dies mittelst der begleitenden und begründenden

anderen Bewusstseinsbestimmtheiten der Seele zu leisten; darauf geht der nächste § weiter ein.

Es sei hier schliesslich nur bemerkt: wenn auch zweifellos die Möglichkeit des ursächlichen Bewusstseins („wollende“ Seele) nicht bedingt ist durch die vorgestellte mögliche Wirksamkeit des Seelenindividuums, also wenn auch „Wille“ als ursächliche Bestimmtheit einer Seele bestehen könnte, falls sie ihrerseits gar niemals wirkte oder von ihrem Wirken wüsste, so kommt doch im Besonderen für uns in Betracht der Wille, insofern er das Wirken (thatsächliche Bedingungsein) des Seelenindividuums allein ermöglicht. Von besonderer Bedeutung für die Auffassung des Seelenlebens nemlich erweist sich grade dieses, auf das ursächliche Bewusstsein sich gründende Wirken des Augenblicksganzen „Seelenindividuum“. In dem „gewollten“ oder „willkürlichen“ Wirken der Seele steckt das Individuum, dieses Ganze, als Wirkendes, in dem „ungewollten“ oder „unwillkürlichen“ Wirken der Seele dagegen nur eine Bewusstseinsbestimmtheit als Wirkendes. So steht das „gewollte Wirken“ der Seele, d. i. das im „Willen“ gegründete ganz eigenartig da, nicht nur gegenüber dem „ungewollten“ der Seele, sondern auch allem Dingwirken, welches man ja auch mit jenem „ungewollten“ der Seele desshalb als das „unbewusste“ (d. i. nicht auf ursächliches Bewusstsein gegründete) jenem als dem „bewussten“ Wirken gegenüberstellen kann.

All dieses „unbewusste“ Wirken nun kennzeichnet sich grade besonders dadurch, dass das eigentlich „Wirkende“ ein abstractes Allgemeines d. i. die Bestimmtheit eines Individuums ist, während das „bewusste“ Wirken das Bewusstseinsindividuum als das eigentlich Wirkende aufweist, und zwar das Bewusstseinsindividuum eines bestimmten Augenblicks. Da aber das Augenblicksindividuum nicht Concretes, sondern Abstractes ist, so bleibt trotz der Verschiedenheit des Wirkenden beim „bewussten“ und „unbewussten“ Wirken dennoch der Satz aller Wissenschaft unerschütterlich bestehen, dass das eigentlich Wirkende aller und jeder Veränderung des Seienden Abstractes und niemals Concretes ist, nemlich entweder abstractes Allgemeines oder abstractes Individuum. Dass aber letzteres wirkt, d. i. thatsächlich Bedingung von etwas ist, gründet sich auf seine ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, dagegen was es wirkt, auf seine gegenständliche — zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit.

Das auf den „Willen“, diese ursächliche Bestimmtheit der Seele, gestellte Wirken kann nur ein Wirken des Augenblicksindividuums „Bewusstsein“ sein und dieses hat das Bewusstseinssubject zu seinem Grundmoment; ohne letzteres ist ein Bewusstseinsindividuum und demnach ein auf den Willen gestelltes Wirken nicht denkbar. Die subjectslose Psychologie, wie sie in England z. B. Alexander Bain vertritt, welcher nur seelische Bestimmtheiten, aber kein seelisches Individuum kennt, weiss daher folgerichtig auch nichts von einem auf das Wollen gestellten Wirken, weil sie überhaupt einen „Willen“ d. h. eine ursächliche seelische Bestimmtheit nicht verstehen kann, und daher verstehen wir es, dass sie das „Wollen“ dem „Handeln“ gleichsetzt. Folgerichtig muss auch diese subjectlose Psychologie zur rein mechanischen Betrachtung des Seelenlebens kommen, wenn wir eben unter mechanischer Betrachtung diejenige verstehen, nach welcher alle „Wirkung“ auf abstractes Allgemeines als das „eigentlich Wirkende“ bezogen wird und kein Platz ist für ein Wirken des Individuums als solchen d. h. für ein auf den „Willen“ gegründetes Wirken der Seele als abstracten Augenblicksindividuums.

Dass an dem auftretenden Wirken des Bewusstseinsindividuums als solchem auch dessen ursächliche Bestimmtheit seinen bedingenden Antheil hat, wird Niemand leugnen, welcher überhaupt die Wirklichkeit derselben anerkennt. Wir erklärten vorher, dass der „Wille“ nicht etwas „für sich“ Wirkendes sei, sondern nur im Zusammen mit der gegenständlichen und zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit wirke; aber desshalb können wir doch den Antheil, welchen er als Mitbestimmendes an dem Wirken des Bewusstseins als eines Individuums hat, feststellen: das ursächliche Bewusstsein ist es, welches es macht, dass Seele als Individuum überhaupt wirkt, während eben die gegenständliche und die zuständliche Bestimmtheit die Besonderheit dieses Wirkens bedingen. Diese beiden letzteren Bewusstseinsbestimmtheiten kommen aber auch noch besonders in Betracht, wenn wir nun das Auftreten der ursächlichen Bestimmtheit zu verstehen suchen.

§ 39.
Die besondere Bedingung der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit.

Dass die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, z. B. das „Wol-

len" des Sprachgebrauchs, als solche schon des Bewusstseinsaugenblickes Bestimmtheit sei, ist kein Zweifel; darum darf sie nicht als Thätigkeit des Bewusstseins, insofern in „Thätigkeit" der Begriff des sich Veränderns liegt, begriffen werden. Wollen als ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit bedeutet aber auch etwas ganz Anderes als Wirken oder Handeln der Seele, es ist die voraufgehende Bedingung vom Wirken dieses Bewusstseinsindividuums. Wirkenwollen ist ein überschüssiges Wort für Wollen. Die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt und daher auch der Wille ist eine einfache und, gleich dem Bewusstseinssubject, als solche nicht weiter zu zergliedern in Gattung und Besonderheit. Die Besonderheit, welche man vom Wollen auszusagen pflegt, gründet sich auf das mit ihm eng verknüpfte Gegenständliche des Bewusstseins, welches der Willensinhalt heisst. Ohne gegenständliche Bestimmtheit ist auch keine ursächliche Bestimmtheit der Seele gegeben, ohne Willensinhalt kein Wille, und zwar ist jene gegenständliche Bestimmtheit einzig und allein die des vorstellenden Bewusstseins, einzig und allein Vorstellung, und ferner ist wiederum nicht jegliches Vorgestellte möglicher Willensinhalt, sondern einzig und allein vorgestelltes Lustbringendes.

Damit aber vorgestelltes Lustbringendes die eigenartige Verknüpfung mit dem ursächlichen Bewusstsein habe, Willensinhalt sei, muss es als nichtwirkliches Lustbringendes gewusst sein und als solches mit einem wirklichen Lustbringenden oder Unlustbringenden im praktischen Gegensatze gegeben sein, sei es also, dass das wirkliche Lustbringende als geringer Lustbringendes, sei es, dass das wirkliche Unlustbringende eben als Unlustbringendes mit dem vorgestellten Lustbringenden diesen Gegensatz bilde.

Dieser praktische Gegensatz ist die besondere Bedingung der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt, daher auch des Willens; dieser Gegensatz ist das „Motiv", und das vorgestellte Lustbringende in demselben bildet, sobald die ursächliche Bestimmtheit da ist, den „Zweck".

Als praktischer Gegensatz ist diese gegenständlich-zuständliche sammte Bestimmtheit des Bewusstseinsaugenblicks aber immer die ich schon voraufgehende Bedingung der ursächlichen Bestimmtheit; ese kann also nicht eine ursprüngliche Bestimmtheit und daher ich nicht eine Bestimmtheit schon des ersten Seelenaugenblickes in. Das Letztere nicht, weil Vorstellung zu ihrer besonderen Bengung mitgehört, Vorstellung aber selber schon vorhergehende elische Bestimmtheit fordert; das Erstere nicht, weil ursächliche ewusstseinsbestimmtheit ohne Vorstellung eben nicht möglich, weil e niemals alleinige Bestimmtheit der Seele ist.

Der praktische Gegensatz als die besondere Bedingung der sächlichen Bewusstseinsbestimmtheit lehrt, dass die Seele, welche emals Lustbringendes gehabt hat, auch z. B. nicht wird wollen können, nn vorgestelltes Lustbringendes muss jeder Willensinhalt sein; ewig lustig sein heisst ewig willenslos sein. Weil aber die Seele schon r dem Willen muss Lust gehabt haben, ist es verkehrt zu beupten, die Lust überhaupt sei Willensbefriedigung, auch wenn es Wort richtig verstanden wird als „Befriedigung der wollenden ele"; nicht vom Willen, sondern nur „von mir", diesem wollenden ncreten Bewusstseinsindividuum, kann ja Befriedigung ausgesagt erden. Dasselbe gilt von der sogenannten „Hemmung des Willens", as ja, richtig verstanden, bedeutet „Hemmung des wirkenden ollenden Bewusstseins"; nicht der „Wille" kann „gehemmt" werden, ndern einzig das wollende und als solches wirkende Bewusstseinsdividuum.

Der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit lässt sich nun zwar ine Ursprünglichkeit, wohl aber Spontaneität zuschreiben, insofern ch ihre besondere Bedingung, der praktische Gegensatz, ganz und r eben demselben Bewusstseinsindividuum, das schlechtweg Ein ncretes, nicht wiederum wie das concrete Ding, in mehrere Conete zerlegbar ist, zugehört. In diesem Sinne besteht auch unbereitbar „Freiheit des Willens", welches Wort wiederum, richtig rstanden, bedeutet „Freiheit des wollenden Bewusstseins", „nicht

durch Anderes, sondern allein durch sich selbst in ihrem Wollen bedingte Seele". Determinismus und Indeterminismus bilden hier daher auch einen auflösbaren Gegensatz, gleichwie Nothwendigkeit und Freiheit; „determinirt" ist der Wille, diese ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, durch den praktischen Gegensatz, diese eigenthümliche voraufgehende gegenständlich-zuständliche Bestimmtheit der Seele, „indeterminirt" ist das wollende concrete Bewusstsein, da das seine ursächliche Bestimmtheit Bedingende diesem Bewusstsein selber zugehört.

Wir haben festgestellt, dass „Wollen" und „seelisches Wirken", und im Besonderen auch, dass ursächliches Bewusstsein und „Bewusstsein, welches Ursache ist", zweierlei sei, ferner, dass nur diejenige „Wirkung" durch ein „Wollen" bedingt sein kann, angesichts welcher die Seele sich als wirkendes Individuum weiss, und endlich, dass dieses Bewusstsein des Seelenindividuums, Ursache solcher gegebenen „Wirkung" zu sein, nicht, wie das Bewusstsein desjenigen seelischen Wirkens, in welchem nur Bestimmtheiten der Seele das eigentliche Wirkende sind, erst durch eine Untersuchung über den ursächlichen Zusammenhang des Gegebenen „Wirkung" mit dem vorhergehenden Gegebenen „Ursache" gewonnen wird, sondern für die Seele da ist unmittelbar mit dem Gegebensein der „Wirkung" selber, welche eben als „Gewolltes" gegeben ist und übereinstimmt mit dem, was die Seele „gewollt" hat.

Wir haben andererseits festgestellt, dass die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, welche selbstverständlich „Bewusstsein" von der ursächlichen Bestimmtheit als nothwendiges Moment enthält, nicht etwa eine Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, also ein Bewusstsein der Seele, selber thatsächlich Ursache zu sein oder sein zu können, ist, denn dieses gegenständliche Bewusstsein setzt das Wirken der Seele als Gegebenes voraus; das ursächliche Bewusstsein aber geht immer dem Wirken des Seelenindividuums als dessen Bedingung voraus und findet sich gar vielfach, ohne dass eine Wirkung dieses Individuums folgt.

Die letztere Thatsache lehrt, dass ursächliches Bewusstsein etwas ganz Anderes sagt als „wirkende Seele", und das Bewusstsein von der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit als solches keineswegs das (**gegenständliche**) Bewusstsein von einem Seelenwirken

oder, was dasselbe sagt, einer Seelenwirkung in sich schliesst, was ja auch unmöglich erscheint, weil jene Bestimmtheit eine besondere, von gegenständlicher und zuständlicher Bestimmtheit der Seele unterschiedene ist. Für das Wirken der Seele bedeutet dieselbe nur eine Bedingung neben anderen, aber allerdings diejenige, welche macht, dass die Seele als Individuum wirkt. Welche andere Bedingungen noch bestehen müssen, dass die Seele wirke und dass das Gewollte als „Wirkung“ gegeben sei, wird noch untersucht werden müssen, aber dieses Wirken selber macht nicht etwa erst ursächliches Bewusstsein möglich, vielmehr ist dieses die nothwendige Voraussetzung für das Wirken der Seele als Individuums. Wir werden sehen, dass gar vieles ursächliche Bewusstsein besteht, sogar wenn das gegenständliche Bewusstsein in solchem Falle die Unmöglichkeit eines Seelenwirkens zum Inhalt hat, wenn also die Seele das Bewusstsein hat, in solchem Falle selber nicht Bedingung für ein bestimmtes Etwas sein zu können.

Wenn aber auch dem gegenständlichen Bewusstsein vom Seelenwirken die ursächliche Bestimmtheit der Seele als die Bedingung seiner Möglichkeit vorausgeht, und wenn auch der Seele ferner „Bewusstsein“ von dieser ihrer ursächlichen Bestimmtheit als ein nothwendiges Merkmal zu letzterer gehört und nicht etwa zum gegenständlichen Bewusstsein gerechnet werden darf, wenn endlich auch die Thatsache anzuerkennen ist, dass eben eine dritte, besondere Bestimmtheit des Seelenaugenblicks diese ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit sei, so ist damit noch keineswegs zugleich mit ausgesagt, dass sie, wie die gegenständliche und zuständliche, in allen, daher auch schon im ersten Augenblicke der Seele da sei, und ebensowenig, dass sie eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sei.

Wie erinnerlich sein wird, nennen wir Alles das von der Seele ein Ursprüngliches, welches zu seiner Möglichkeit keiner vorausgehenden seelischen Bestimmtheit als Bedingung bedarf. In diesem Sinne ist die gegenständliche Bestimmtheit „Wahrnehmen“ ein Ursprüngliches und ebenso, wie wir gezeigt haben, jene Gefühle, welche man wohl auch „sinnliche Gefühle“ zu nennen pflegt; dass das Bewusstseinssubject ebenfalls solches Ursprüngliches sei, wird ohne Weiteres einleuchten. Diese so gemeinte Ursprünglichkeit soll natürlich nicht Bedingungslosigkeit überhaupt sein, sondern eben nur das Bedingtsein durch vorausgehende seelische Bestimmtheit ausschliessen.

Was nun in diesem Sinne Ursprüngliches an der Seele sich bietet, müsste freilich nicht desshalb auch schon alles im ersten Seelenaugenblick da sein, aber umgekehrt muss doch das, was im ersten Augenblicke der Seele da ist, zu dem Ursprünglichen der Seele gehören, und andrerseits kann das, was nicht Ursprüngliches der Seele ist, im ersten Seelenaugenblick nicht sich finden. Ohne Zweifel weist aber der erste Seelenaugenblick schon das Bewusstseinssubject sowie gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit auf, daher steht deren Ursprünglichkeit ausser Frage. Ob auch der „Wille" oder die ursächliche Bestimmtheit schon dem ersten Augenblicke der Seele zugehören könne, wird durch die Untersuchung, ob „Wille" ein Ursprüngliches d. h. nicht von anderer vorausgehender seelischer Bestimmtheit Bedingtes sei oder nicht, zugleich mit entschieden.

Für diese Untersuchung sei zunächst wiederholt, dass „ursächliches" Bewusstsein und „thätige" Seele, dass „Wollen" und „Thätigkeit der Seele" zweierlei bedeutet. „Wollen" ist kein Thätigsein des Seelenindividuums, wohl aber die Bedingung desselben; desshalb ist auch jede Thätigkeit des Bewusstseinsindividuums „gewollte" Thätigkeit; aber so wahr, als die Folge etwas Anderes ist als die Bedingung derselben, so wahr ist „gewollte Thätigkeit" etwas Anderes als „Wollen". Dies leuchtet auch dadurch ein, dass solches Thätigsein der Seele stets mehrere Seelenaugenblicke fordert, während „Wollen" in Einem Seelenaugenblick da ist. Und wie wäre in den Aussagen „ich will liegen bleiben" oder „ich will, dass ihr meinem Gebote folgt" etwas von Thätigsein des „Wollenden" zu finden?

Die Psychologen nun haben meistens bei der Erörterung des „Willens" den Fehler begangen, ihren Blick auf die „Aeusserungen des Willens", d. i. auf das Gegebene „Gewolltes" gerichtet, und zwar auch hier wiederum nur auf diejenigen „Aeusserungen", welche als Thätigsein, als „Handeln" des Menschen sich darbieten. Es soll freilich nicht geleugnet werden, dass grade dieses Thätigsein als „Gewolltes" dasjenige Gegebene ist, an welchem uns das gegenständliche Bewusstsein von unserem Wollen zunächst aufgeht, indem wir sie als „Wirkung" unsrer selbst (des seelischen Individuums) erfassen. Aber auch diese Erfahrung hat ja zu ihrer Grundlage das unmittelbare Bewusstsein von unsrem Wollen als der voraufgehenden Bedingung des „eigenen" Thätigseins; und knüpft auch

; gegenständliche Bewusstsein vom Wollen zunächst an
ches Gegebene, „gewolltes Thätigsein“ (sich Verändern unsrer
bst) an, so erweitert es sich doch rasch, indem auch eigenes
nthätigsein“ (Ruhen), sowie auch bestimmtes Dingliches, sei es
wegung, sei es eine andere neu auftretende Bestimmtheit eines
ıges, oder sei es eine Bestimmtheit, sei es ein Verändern (Thätig-
.t) einer anderen Seele als „Gewolltes“ gewusst wird. Angesichts
ser letzteren Fälle, die uns ebenso gewiss das Gegebene als „Ge-
lltes“ bieten, erscheint aber unmöglich, Wollen und Thätigsein
ich zu setzen, und den Willen eine Thätigkeit der Seele zu
ssen. Die Versuchung, diesen Irrweg zu gehen, konnte wohl nur
:kommen, indem man allein die vom Willen bedingten Thä-
;keiten des eigenen seelischen Individuums ins Auge fasste.

Dazu kommt ein Zweites, das diesem Irrwege zuführt, die
inung nemlich, dass „Wollen“ und „Wirken der Seele“ ein und
ıselbe sei, während dieses doch jenes zu seiner nothwendigen
raussetzung hat, und „Wollen“ auch ohne „Wirken der Seele“
ıtehen kann. Der Irrthum bringt es aber mit sich, dass „Wollen“
d „bewusstes Wirken“, und dann auch „bewusste Thätigkeit“
ichgesetzt wird. Wir haben nun ausgeführt, dass ein „bewusstes
irken“ d. i. ein Wirken, dessen sich die Seele bewusst ist, immer
r Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins der Seele und als
cher immer nur, wenn die Wirkung schon gegeben ist, sich bietet,
dass „bewusstes Wirken“ also niemals „Wollen“, welches ja
sächliche Bewusstseinsbestimmtheit ist und dem Wirken voraus-
ıt, sein kann.

Wenn man aber „bewusstes Wirken“ und „bewusste Thätigkeit“
ichsetzt, so lässt sich unter ersterem doch nur verstehen ein
:h Verändern der Seele, dessen sich dieselbe unmittelbar auch
wusst ist, und dessen als eines wirkenden sich Veränderns
sich erst nach dem Wirken desselben, d. h. auf Grund der ge-
benen Wirkung, des „Ergebnisses“ jenes sich Veränderns, bewusst
rd. Soll aber bei Gleichsetzung von „bewusster Thätigkeit“
d „bewusstem Wirken“ das „bewusst“ sagen, dass die Thätig-
it, das sich Verändern der Seele, eine gewollte sei, so geht nun
ıs „bewusst“ auf das Bewusstsein der Seele von ihrem gegenwär-
en sich Verändern als eines durch den Willen bedingtes,
cht aber auf ein, vor dem Eintreten der Wirkung ja garnicht
igliches, Bewusstsein von diesem sich Verändern als
ıem Wirkenden.

Indem man jedoch „Wollen“, „bewusste Thätigkeit“ und „bewusstes Wirken“ in Einen Topf wirft, erhalten die „Aeusserungen des Willens“, an denen man den „Willen“ dann studirt, einen anderen Sinn. Weil man nemlich für solche „Aeusserungen des Willens“ die „bewussten Thätigkeiten des Individuums“ hält und zwar anfangs wohl in dem richtigen Sinne, dass sie durch den Willen bedingte seien, so gelten diese dann selber für das „Wollen“. Wir haben dieses auch in dem Doppelsinn des Wortes „Willensthätigkeit“, wie ihn der Sprachgebrauch aufweist, vor uns, da dasselbe einmal bedeutet „die durch den Willen bedingte Thätigkeit des Individuums“, und das andere Mal „die Thätigkeit (d. i. das sich Verändern) des Individuums als wollenden“. Der letztere Sinn findet sich auch wieder in dem beliebten Wort von dem „sich regenden, thätigen Willen“, wie auch in dem nicht minder beliebten von dem „Willensacte“, vor welchen beiden Worten die Psychologie künftig behütet werden möge.

Der Irrthum, dem das Wollen selber für eine Thätigkeit (sich Verändern) des Individuums gilt, und welcher aus der Meinung hervorgeht, dass nur die Thätigkeiten des Individuums „Aeusserungen des Willens“ sein könnten, beruht auf der Verwechselung von „Wollen“ und „gewollter Thätigkeit“ sowie von „Wollen“ und „Wirken“. Er hat es in der spinozistischen Psychologie, welche ja kein Seelenindividuum, sondern „Seele“ nur als die „innere“ Seite des menschlichen Individuums, dessen „äussere“ Seite der Leib sei, kennt, zur Folge gehabt, dass, da ja auch Leibesbewegungen „Gewolltes“ sein können, diese Leibesthätigkeiten selber als ein „Wollen“ des Individuums aufgefasst wurden. Daraus erklärt sich dann das wunderliche Vorgehen dieser Psychologen, die Erörterung des Willens mit einer Untersuchung über Leibesbewegung einleitend zu beginnen, indem sie in der unbewussten Leibesbewegung eine „Vorgeschichte des Willens“[1]) meinen spüren zu können. „Man hat mit Recht“, schreibt Höffding, „einen Keim des Willens in den Bewegungen vermuthet, die sogar vor dem Erwachen des Bewusstseins stattfinden. Um die Natur des Willens zu verstehen, wird es daher nothwendig sein, auf diesen ursprünglichen Keim zurückzugehen und den Gang der Entwicklung aus unbewusster in bewusste, obschon unwillkürliche Bewegung, und von

1) Höffding a. a. O. S. 398.

dieser wieder in die mit Bewusstsein gewählte Bewegung zu verfolgen". Die einen solchen „Willenskeim" enthaltenden Bewegungen seien die sogenannten „automatischen" oder „spontanen, deren Quelle im individuellen Organismus selbst liegen; sie sind natürlich nicht ohne Ursache, aber werden durch innere Veränderungen veranlasst, welche angesammelte Spannkraft auslösen, und sie unterscheiden sich von den Reflexbewegungen dadurch, dass diese letzteren eben nicht der unmittelbare innere Zustand, sondern der Reiz aus der Aussenwelt oder aus einem Theil des Organismus ins Leben ruft."

Es ist mir nicht fasslich, wie Höffding einen Unterschied zwischen der Reflexbewegung und der „spontanen" Bewegung finden kann, wenn er als Reflexbewegung, wie billig ist, auch diejenige bezeichnet, welche „der Reiz aus einem Theil des Organismus ins Leben ruft", und wenn er andrerseits doch zugiebt, dass die „spontane" Bewegung durch „innere Veränderung des Organismus" bewirkt wird. Gewiss ist die von Höffding angeführte Bemerkung Preyers richtig, dass gewisse „primitive Bewegungen ungeborner Thiere nicht von der Rückwirkung der oberflächlichen Theile auf die zentralen hergeleitet werden können", aber Preyer fügt ebenso richtig hinzu, dass sie „durch den Blutstrom oder Lymphstrom oder sogar die rasch fortschreitende Gewebsbildung" veranlasst werden, d. h. also, dass sie, weil sie ein „Reiz aus einem Theil des Organismus" (denn ein solcher „Theil" ist doch Blut oder Lymphe oder Gewebe) ins Leben ruft, Reflexbewegung sind. Will nun Höffding diese Art Bewegungen desshalb, weil sie zugleich „eine gewisse Quantität angehäufter potentieller Energie in der Bewegungszelle im Rückenmark und Halsmark" voraussetzen, von den einfachen Reflexbewegungen, welche dieses nicht aufweisen, unterscheiden, so berechtigt ihn doch nichts, die auf Grund jener Voraussetzung „actuell gewordene Energie" einen „Willenskeim in diesen Bewegungen" zu nennen.

Denn es würde dieser angebliche Wille (und Anderes kann doch der „Willenskeim" nicht sein) „unbewusster Wille" sein, womit kein Sinn zu verbinden ist. Wir kennen wohl „unbewusstes Wirkendes", wir kennen auch „Unbewusstes", das, wie die sogenannte potentielle Energie in der Bewegungszelle, die vorausgehende Bedingung einer Bewegung ist, aber Bewusstseinsbestimmtheit, als welche wir „Willen" kennen, ist dies Alles nicht. Vielleicht wird

man einwenden. „Wille“ sei eben nichts anderes als „bewusste Energie“, dieses „Bewusstsein“ der Energie sei aber nur ein Anhängsel an den eigentlichen Kern der Sache, und desshalb könne, weil das „Energiesein“ doch das Wesentliche des „Willens“ sei, auch von der durch potentielle Energie mitbedingten Bewegung gesagt werden, in ihr sei ein „Wille“ vorhanden. Wäre der Einwand begründet, so müsste in jedem (bewussten) Willen als der angeblichen „bewussten“ Energie das Bewusstsein, wirken zu können (denn Energie ist die Bedingung einer Wirkung), vorliegen: das ist aber, wie wir wissen, nicht der Fall; es giebt vieles Wollen der Seele, bei dem sie das Bewusstsein, das „Gewollte“ wirken zu können, garnicht hat. Mit jenem „Bewusstsein“, wirken zu können, das zum gegenständlichen Bewusstsein gehört, ist aber nicht zu verwechseln das Bewusstsein, wirken zu wollen, welches allerdings nichts Anderes ist als das ursächliche Bewusstsein selber, welches aber auch nichts von einem „Bewusstsein“, wirken zu können, in sich einschliesst. Bewusstsein, zu wollen und Bewusstsein, wirken zu wollen, sind gleichdeutige Worte.

Indem man sich nicht klar macht, dass „wirkenwollen“ etwas Anderes sagt als wirkenkönnen, sondern man vielmehr das Wirkenkönnen als den nothwendigen Untergrund und Bestandtheil des Wirkenwollens oder Wollens schlechtweg ansieht, kann man dazu kommen, das Wirkenwollen oder Wollen als ein gegenständliches Bewusstsein vom „Wirkenkönnen“ oder „Bedingung einer Wirkung sein“ aufzufassen, und somit auch Wollen und „bewusste“ Thätigkeit für gleichdeutig zu erklären. Steht man in diesem Irrthum, so ist es auch einleuchtend, dass eine zu Anfang „unbewusste“ Bedingung, eine „Energie“, auf Grund der Erfahrung dem Menschen „bewusst“ wird und nun eine „bewusste“ bleibt. Aus der falschen Auffassung des Willens als der gegenständlich bewussten „Energie“ des Menschen also leitet sich die Meinung her, dass wir, „um die Natur des Willens zu verstehen, auf den ursprünglichen Keim des Willens in der spontanen Leibesbewegung“ zurückgehen müssen.

Aber der „Wille“ oder das ursächliche Bewusstsein ist thatsächlich ganz etwas Anderes als Bewegung, und es kann die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit selbstverständlich auch nicht dem „Keime“ nach in der Bewegung, d. i. in einer Dingveränderung liegen; desshalb werden wir auch aus der Untersuchung der

Leibesbewegung niemals etwas über die Natur des Willens erfahren können.

Man meinte jedoch, indem man die „Vorgeschichte des Willens" in das unbewusste Geschehen der „spontanen" Leibesbewegung versenkt dachte, damit die „Ursprünglichkeit" des Willens begründen zu können; war diese Leibesbewegung, wie man „vermuthete", ein „unbewusstes Wollen", so konnte auch „Wollen" bewusste Leibesbewegung sein, und eine so mit gegenständlichem Bewusstsein gleichsam verzierte Bewegung, „Wollen", schien nun mit Recht unabhängig, nicht bedingt von einer vorausgehenden anderen seelischen Bestimmtheit, ja der „Wille" konnte nun als „die primitivste seelische Aeusserung" vermuthet werden. Wir wissen indess, dass Bewegung zwar „Gewolltes", Wollen aber nicht eine „bewusste Bewegung", sondern eine von der gegenständlichen unterschiedene Bewusstseinsbestimmtheit des Seelenaugenblicks ist, ferner, dass wir aus einer gegebenen, „bewussten" Bewegung selber und ihren dinglichen Bedingungen niemals ablesen können, ob sie eine „gewollte" sei oder nicht, und endlich, dass aus der „Spontaneität" einer „gewollten" Bewegung nicht geschlossen werden kann auf die „Spontaneität" des sie bedingenden „Willens".

Denn selbst wenn man nicht, wie Höffding, „gewollte Bewegung" und „Wollen" als ein und dasselbe nimmt, sondern den Thatsachen gemäss letzteres als die Bedingung jenes Gegebenen „Gewollten" auffasst, lässt sich aus dieser „Wirkung" des Willens „die Natur des Willens" nicht verstehen, da ungewollte Bewegung und gewollte Bewegung sich als Bewegung d. i. als dingliche Veränderung garnicht zu unterscheiden brauchen, sondern ganz gleich sein können.

Niemals lässt sich aus etwas Gegebenem, das man als „Wirkung" annimmt, für sich betrachtet die „Ursache" herauslesen, es sei denn, dass man das Gegebene der Gattung nach schon in seiner gesetzmässigen Verknüpfung kennte und demnach diese Erkenntniss auf dasselbe einfach anwendet. Darum ist es für den, welcher Wollen als Bedingung von Bewegung „vermuthet", verkehrt zu meinen, aus der vermutheten „Wirkung", aus gegebener Bewegung, könne die Natur des (bedingenden) Willens verstanden werden, ja es sei sogar „nothwendig", das Verständniss desselben durch die Untersuchung der Leibesbewegung zu beginnen. Nicht aus den „Aeusserungen" (Wirkungen) des „Willens" wird uns dieser Wille klar, nicht von hier aus können wir in das Verständniss desselben

eindringen, sondern nur, indem wir ihn selber unmittelbar in Angriff nehmen. Und erst nachdem wir durch diesen Frontangriff seine „Natur“ erkannt haben, wird auch die besondere Frage gelöst werden können, was für ein Unterschied bestehe zwischen jener besonderen „Wirkung des Willens“, der „gewollten“ Leibesbewegung und der „ungewollten“ oder der Reflexbewegung. Das Capitel des „Willens“ aber mit dieser besonderen Untersuchung beginnen heisst die Sache auf den Kopf stellen.

Zu diesem irrigen Anfange aber verleitet die dogmatische Voraussetzung, dass das Wollen eine „Thätigkeit des Menschen“ und zwar eine „bewusste“ d. h. von dem Bewusstsein des Menschen, selber thätig zu sein, begleitet sei: damit wird das Wollen zu etwas gemacht, das als angebliche Thätigkeit mit anderen Thätigkeiten des Menschen, die selber nicht „von Bewusstsein begleitet“ sind, sehr wohl vergleichbar sei, ja dessen eigentlicher Kern auch in „unbewussten“ Thätigkeiten des Menschen, den „spontanen“ Leibesbewegungen, vermuthet werden dürfe. Verstärkt wurde diese Dogmatik von „Willen“ eben durch die Entdeckung, dass „Spontaneität“, die man der Thätigkeit „Wollen“ zuzuschreiben ohne Weiteres geneigt war, auch bestimmten Leibesbewegungen beizulegen sei, so dass die Vermuthung aufkam, in dieser „Spontaneität“ liege das Kennzeichnende, der Kern auch der Thätigkeit „Wollen“ gegenüber den einfachen Reflex-Thätigkeiten des Menschen, und damit war dann auch der Schein von Berechtigung gegeben, „unbewusste“ Thätigkeiten des Menschen, die, wie z. B. gewisse Leibesbewegungen, auch „Spontaneität“ zeigen, als „unbewusstes Wollen“ oder als einen „Keim des Willens enthaltend“ anzusehen.

Sehen wir aber näher zu, so können wir ebensowenig, wie der Meinung, dass Wollen eine bewusste Thätigkeit oder gar bewusste Bewegung sei, der anderen Recht geben, welcher ja Münsterberg sich anschliesst, dass „das Wesentlichste des Willens das Gefühl innerer Thätigkeit, Spontaneität“ sei. Wir kennen freilich die gemeine Auffassung, dass der „Wille“, auch wenn er nicht „zur Aeusserung“ komme, „im Innern des Menschen sich rege“, dass der „Aeusserung des Willens“ oder „äusseren Handlung“ eine „innere Handlung“ oder „innere Thätigkeit des Willens“ voraufgehe, wobei man oft noch, anstatt der „inneren Willensthätigkeit“, den angeblich feineren, thatsächlich aber gröberen Ausdruck „impulsive Thätigkeit des Willens“ verwendet. Aber diese Dichtungen zerfliessen

vor der Einsicht, dass der Wille eine Bestimmtheit des Bewusstseinsaugenblicks, also daher schon seinem Wesen nach nicht „Thätigkeit" sein kann. Es bleibt nun jedoch von jener Behauptung „das Gefühl (richtiger Bewusstsein) der Spontaneität" noch zu untersuchen übrig.

„Spontan" nennen wir eine Bewegung des Dinges, welche nicht durch äussere Reize (Bedingungen), sondern durch im Dinge selbst liegende, „innere" Reize hervorgerufen wird; „spontan" hiesse dementsprechend der Wille, wenn er nicht durch „ausserseelische", sondern durch etwas, das zur Seele gehört, bedingt wäre. Solche Spontaneität meinen wir allerdings mit Recht der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit zuerkennen zu müssen; es hat sie aber gemein mit allen Vorstellungen und vielen Gefühlen (den nichtsinnlichen), da auch diese von seelischen Bestimmtheiten allein unmittelbar bedingt sind. Aber solche Spontaneität spricht grade gegen die Ursprünglichkeit des „Willens", und diese ist es doch, welche die Vertheidiger der Spontaneität desselben retten zu können meinen. Diejenigen, welche dieser Hoffnung sind, legen aber eine Dichtung vom Willen zu Grunde, und halten ihn laut derselben nicht für eine Bestimmtheit des Bewusstseins, sondern für ein seelisches Individuum, dass in sich selber die Bedingungen seines „Wollens" (hier schiebt sich dann die irrige Meinung vom Wollen als einer Thätigkeit wieder mit unter) habe. Von einem solchen Willensindividuum aber weiss unsre Seele nichts, sie weiss sich nur als wollende, d.i. als ein Individuum, dessen eine Bestimmtheit „Wille" ist.

Auf solcher Dichtung von „Willensindividuum" ruht die Schopenhauersche Metaphysik, auf ihr ruht ebenfalls die bis in die Gegenwart vererbte Lehre des Kirchenvaters Augustinus von dem für sich thätigen Willen in der Seele des Menschen, von dem sich selbst bestimmenden Willen, die Lehre von dem liberum arbitrium indifferentiae.

Vor diesen Dichtungen schützt die Einsicht, dass wir „Wille" nur als Bestimmtheit der Seele haben und verstehen. Wäre diese Bestimmtheit ein Ursprüngliches der Seele, so müsste ihr Auftreten eben von Anderem, was nicht zur Seele gehört, bedingt sein, wie das Ursprüngliche „Wahrnehmung" und „sinnliches Gefühl"; hat es jedoch seine Berechtigung, von ihr Spontaneität auszusagen, so muss ihr Auftreten von vorausgehenden anderen Bestimmtheiten der Seele bedingt sein, und damit ist ihre angebliche Ursprünglichkeit dahin, denn Spontaneität und Ur-

sprünglichkeit lässt sich begreiflicherweise beides zusammen von Einer Bewusstseinsbestimmtheit nicht aussagen.

Sehen wir zu, ob dem Willen als der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit die Ursprünglichkeit abgesprochen werden muss.

Wir bemerkten, dass „Wollen“ und „Wirkenwollen“ ein und dasselbe aussage; das letztere ist nur ein überschüssiger Ausdruck für ersteres. Wir fügten hinzu, dass das Bewusstsein von „wirkenwollen“ ein ganz anderes sei als das Bewusstsein von „wirkenkönnen“; jenes gehört zum ursächlichen Bewusstsein, dieses zum gegenständlichen, und von letzterem ist in ersterem garnichts mitenthalten.

Gegen beide Bemerkungen ist der Einwand denkbar, dass „wirkenwollen“ in der That von gegenständlichem Bewusstsein etwas enthalte; dieser „Einwand“ kann nur gemacht werden, ist aber dann doch auch kein wirklicher Einwand, wenn unter „wirken“ nicht „Ursachesein“, sondern „Thätigsein“ im Gegensatz zum „Unthätigsein“ oder „Unverändertsein“ bedeuten soll; in diesem Sinne enthält allerdings „wirkenwollen“ mehr als „wollen“, denn hier ist das Thätigsein d. h. das wirkende sich Verändern der Seele dasjenige, worauf, wie man sagt, „sich das Wollen“ richtet, während in einem anderen Falle das Wollen auf Unthätigsein oder Nichtsthun gerichtet ist. In dem Sinne aber, in welchem „wirkenwollen“ überschüssiger Ausdruck ist für „wollen“, enthält es noch garnichts, worauf „sich das Wollen richtet“, sondern in ihm ist nur ausgesagt schlechtweg die ursächliche Bestimmtheit der Seele. In dem letzteren Falle meint „wirken wollen“ also das Wollen überhaupt, im ersteren ein „besonderes“ Wollen.

Dies führt auf eine Eigenthümlichkeit des „Willens“, durch welche er sich von der gegenständlichen und zuständlichen Bestimmtheit der Seele noch besonders unterscheidet und in welcher der eigentliche Grund zu suchen ist für die so beliebte Dichtung vom seelischen Individuum „Wille“.

Die Besonderheit des Wahrnehmens und Vorstellens ist, wie Wahrnehmen und Vorstellen überhaupt, zum gegenständlichen Bewusstsein gehörig; das besondere Wahrnehmen und Vorstellen ist mannigfaltigster Art, aber es enthält und begreift in sich, gleichwie Wahrnehmen und Vorstellen überhaupt, nur gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins; die gegenständliche Bestimmtheit selber also kann eine mannigfaltig verschiedene in den ver-



schiedenen Seelenaugenblicken sein. Das Gleiche gilt von zuständlicher Bestimmtheit; auch ihre Besonderheit gehört, wie das Gefühl überhaupt, dem zuständlichen Bewusstsein an; Lust und Unlust, sowie die verschiedenen Grade der Lust und Unlust enthalten und begreifen in sich nur zuständliche Bestimmtheit der Seele; die zuständliche Bestimmtheit selber also kann eine mannigfaltig verschiedene sein in verschiedenen Seelenaugenblicken.

Der „Wille" oder die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit dagegen ist als solche in allen Seelenaugenblicken, denen sie eigen ist, ein und dieselbe, sie weist in den verschiedenen Seelenaugenblicken keine Mannigfaltigkeit, keine Verschiedenheit auf; eine Besonderheit des „Willens", die selber auch zur ursächlichen Bestimmtheit der Seele gehörte, giebt es nicht.

Diese Einerleiheit, wann immer die Seele eine „wollende" ist, theilt der „Wille", die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, mit dem Bewusstseinssubjecte, und er hat, gleichwie dieses grundlegende Bewusstseinsmoment, eben wegen dieser seiner Einerleiheit in all den Seelenaugenblicken, in welchen er auftritt, das Schicksal gehabt, zu einem Individuum ausgedichtet zu werden. Und gleichwie das zu einem Individuum ausgedichtete Subject der Seele, wollte man überhaupt etwas bei dieser Dichtung denken, nothwendigerweise (s. S. 56) als ein „Seelending", also als ein „Unbewusstes" vorgestellt wurde, so konnte auch die Dichtung „Willensindividuum" nicht anders, denn als ein „Unbewusstes" d. h. als ein Willensding vorgestellt werden: man vergleiche nur Schopenhauers Metaphysik.

In diese Dichtung brauchen wir nicht zu verfallen, und können doch die Einerleiheit des „Willens" der Seele in allen Augenblicken, wann immer „Wille" als die besondere Bewusstseinsbestimmtheit gegeben ist, festhalten und den Satz Schopenhauers, dass der „Wille" stets Einer sei, völlig zu dem unsrigen machen. Aber ein Anderes ist es „als Ein und dasselbe in verschiedenen Augenblicken auftreten", und ein Anderes „Individuum sein"; das Erstere kommt der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit sowie dem Bewusstseinssubjecte zu, das Letztere keinem von beiden, eben weil beide nichts als Momente des Bewusstseinsindividuums sind. Während wir aber das Bewusstseinssubject zugleich ein allgemeines Moment des Seelenindividuums nennen dürfen, weil es, wann immer dieses da ist, ebenfalls gegeben ist, lässt sich diese Allgemeinheit, wie

wir zeigen werden, vom „Willen“ als Bewusstseinsmoment nicht aussagen.

Doch wie reimt sich unsre Behauptung, dass der „Wille“ als ursächliche Bestimmtheit des Bewusstseins, wann immer er auftritt, eben durchaus Eine und dieselbe Bestimmtheit der Seele sei, d. h. keine Besonderheit in den verschiedenen Augenblicken der „wollenden“ Seele an sich aufweise, mit den uns geläufigen Redeweisen vom „besonderen Wollen“: „ich hatte früher jenen, jetzt habe ich diesen Willen“, oder „Du hast einen anderen Willen als ich habe?“ u. s. f.

Hat die ursächliche Bestimmtheit in der That mit dem Bewusstseinssubject, wenn auch nicht die Allgemeinheit, doch die Einerleiheit gemein, so ist sie andrerseits auch, wie dieses, etwas schlechthin Einfaches. Wird daher von „besonderem Wollen“ geredet, so muss der Grund dafür anderes Seelisches sein, das mit der ursächlichen Bestimmtheit zugleich gegeben ist und mit ihr in einer ebenso innigen Verknüpfung steht, wie z. B. die Gattung mit der Besonderheit einer Farbe u. Ae. Wie wir Gattung und Besonderheit als nothwendiges Zusammen im Gegebenen überhaupt erkennen und die eine niemals ohne die andere gegeben haben können, so muss sich auch, wenn trotz der völligen Einfachheit der ursächlichen Bestimmtheit das Wort „besonderes Wollen“ eine Berechtigung haben soll, das, was uns von dem Wollen dennoch „Besonderheit aussagen lässt, so innig mit dem Wollen verknüpft erscheinen, dass der „Wille“ ohne solches garnicht als Gegebenes gedacht werden kann. Und zwar muss dieses den „Willen“ Besondernde selber wiederum mannigfaltiger Art sein können und nicht etwa auch, wie die ursächliche Bestimmtheit selber, schlechthin einfaches Gegebenes sein. Wenn wir z. B. auf das nothwendige Zusammen von ursächlicher Bestimmtheit und Bewusstseinssubject sehen, so kann doch dies Subjectsmoment der Seele, eben weil es schlechthin einfach ist, niemals den Grund abgeben, wegen solchen Verknüpftseins die ursächliche Bestimmtheit ein besonderes „Wollen“ zu nennen; wir haben also den Grund solcher Aussage zu suchen in der anderen, mit der ursächlichen zugleich gegebenen Bestimmtheit des Bewusstseins.

Thatsächlich ist nun, gleichwie die Gattung „Farbe“ niemals ohne die Besonderheit, also niemals „Farbe“ schlechtweg, sondern immer rothe, grüne u. s. w. Farbe da ist, auch niemals ursächliche

Bestimmtheit des Bewusstseins für sich, sondern diese immer in enger Verknüpfung mit gegenständlicher Bestimmtheit, welche die „Besonderheit“ jener begründet, gegeben. Es besteht kein Fall von Wollen schlechtweg, sondern jedes Wollen ist ein etwas Wollen, und jedes „besondere“ Wollen heisst eben „etwas Besonderes“ Wollen, oder jedes wirken (= Ursachsein) wollen ist „etwas wirken wollen“, und zwar wiederum, nicht etwas überhaupt, sondern ein „besonderes etwas“. Derartiges „besonderes etwas“ könnte nun, sei es gegenständliche, sei es zuständliche, Bestimmtheit sein, weil gegenständliches und zuständliches Bewusstsein mannigfaltigen Inhalt aufweisen; es könnte also zunächst angenommen werden, das die Besonderheit des Willens begründende Seelische wäre entweder Wahrnehmung — Vorstellung oder Lust — Unlust oder auch beides zugleich. Indessen scheidet von diesem Möglichen bei näherer Untersuchung alles Andere bis auf die gegenständliche Bestimmtheit „Vorstellung“ aus.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei vorweg bemerkt, dass unser Augenmerk hier allein darauf sich richtet, welche Bewusstseinsbesimmtheit es ist, die, mit der ursächlichen verknüpft, die Besonderheit des „Willens“ begründet; wir sehen hier nicht darauf, was der sogenannte Willensinhalt als vorgestelltes Gegebenes sei, was das, „worauf sich der Wille richtet“, als „Wirkliches“ sei: auch diese Betrachtung wird noch in einer bestimmten Richtung aufgenommen werden, aber sie bleibt hier zunächst ausgeschlossen.

Wenn die Seele will, so ist dasjenige, was sie will, stets „Vorgestelltes“, und da ihr „Wollen“ nur durch das, was sie will, ein besonderes Wollen ist, so ist die Vorstellung oder das Vorstellen diejenige Bewusstseinsbestimmtheit, welche die „Besonderheit“ der ursächlichen ausmacht. Ohne Vorstellen kein „Wollen“ der Seele, das Vorstellen ist das Besondernde für das „Wollen“, das „Gewollte“ ist stets „Vorgestelltes“; welches „besondere Wollen“ man immer zur Prüfung heranziehe, ein jegliches wird die Bestätigung unserer Behauptung liefern. Es sei mir gestattet, auf ein Beispiel einzugehen, welches den Schein an sich trägt, als ob es unserer Behauptung sich nicht füge: „ich will den dort auf dem Tische liegenden Apfel haben“ — scheinbar ist hier nicht ein Vorstellen, sondern ein Wahrnehmen, welches die besondernde Bestimmtheit für mein Wollen ausmacht; sehen wir aber zu, so ist diese Wahrnehmung nur die veranlassende Bedingung für eine Vorstellung,

den nicht dort auf dem Tische liegenden, sondern in meiner Hand befindlichen Apfel, und dieses Vorstellen ist thatsächlich das meinen Willen besondernde Seelische. Das Gleiche gilt von dem ursächlichen Bewusstsein, welches seinen Ausdruck findet in dem bekannten Worte: „ach, wenn es doch immer so bliebe"; auch hier ist das Vorstellen des in der kommenden Zeit Vorgestellte das eigentliche Besondernde des Wunsches.

Wenn nur Vorgestelltes, nicht aber Wahrgenommenes das „Gewollte" sein kann, so muss dieses „Gewollte" als Vorgestelltes ein eigenartiges „Bewusstsein" als besonderes Kennzeichen aufweisen, durch das es sich von dem Wahrgenommenen und auch von sonstigem Vorgestellten unmittelbar unterscheidet; mit einigem Rechte hat man als solches das Bewusstsein von dem Nichtwirklich- und Zukünftigsein des Vorgestellten genannt; freilich muss dies richtig verstanden werden. Es soll und kann nicht heissen, jedes „Wollen" fordere zu seiner Möglichkeit, dass die Seele, welche „will", die wissenschaftlich klare Erkenntniss von dem Nichtwirklichsein des Vorgestellten und ferner ein entwickeltes Zeitbewusstsein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft habe; es kann und soll nicht sagen, dass das „Gewollte" als ein in der Zukunft Mögliches auch vorgestellt werde, wir würden ja sonst dem kleinen Kinde alles „Wollen" absprechen müssen, da es noch kein Bewusstsein von „Zukunft" hat. Für das entwickelte Bewusstsein allerdings wird es zutreffen, dass seine ursächliche Bestimmtheit verknüpft sei mit einem als Zukünftiges Vorgestellten, also dass das „Gewollte" immer auch als „Zukünftiges" von der Seele, welche „will", vorgestellt sei.

Mit Unrecht nimmt daher Brentano[1]) Anstoss an Hamiltons Bemerkung, dass „die Strebung auf Zukünftiges sich richte", wogegen er folgendes meint einwenden zu können: „die Phänomene, die man als Wünsche zu bezeichnen pflegt, gehen theils auf Zukünftiges, theils auf Gegenwärtiges, theils auf Vergangenes, „ich wünsche dich oft zu sehen; ich möchte, ich wäre ein reicher Mann; ich wünschte, ich hätte das nicht gethan", das sind Beispiele, welche die drei Zeiten vertreten, und wenn auch die beiden letzten Wünsche unfruchtbar und aussichtslos sind, so bleibt doch der allgemeine Character des Wunsches gewahrt; es kann sogar geschehen, dass, indem einer

1) a. a. O. S. 310, Anmerkung.

wünscht, sein Bruder sei glücklich in Amerika angekommen, sein Wunsch sich auf Vergangenes bezieht, ohne darum auf etwas zu gehen, dessen Unmöglichkeit offenbar ist“. In dem zuletzt angeführten Beispiele übersieht Brentano, dass es sich bei Feststellung des „Wunsches“ nicht darum handelt, ob thatsächlich schon der Bruder in Amerika angekommen sei oder nicht, sondern nur darum, ob diese Ankunft dem Wünschenden eine nicht wirkliche sei oder nicht; also nur auf das gegenständliche Bewusstsein des Wünschenden selber kommt es an und diesem ist die Ankunft des Bruders nicht wirklich d. h. sie ist ihm weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart Gegebenes, sonst würde er sie nicht „wünschen“, sie ist ihm noch etwas „zu Verwirklichendes“, „Künftiges“. Diese Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins eines „Wünschenden“ bleibt ja oft sogar dann, wenn auch für das Bewusstsein selber feststeht, dass der Bruder in diesem Augenblicke entweder vor acht Tagen schon angekommen oder im Sturm untergegangen sein muss; weil aber dieses entweder — oder durch eine sichere Nachricht noch nicht entschieden ist, so tritt der Wunsch auf, der Bruder sei angekommen, d. h. der „Wünschende“ stellt sich zu der fraglichen Sache so, als ob sie thatsächlich noch nicht verwirklicht sei, und es bildet demnach die für ihn „künftige“ Ankunft des Bruders den „Inhalt des Wunsches“; dass „die Strebung auf Zukünftiges sich richte“ wird also durch dieses Beispiel nur bestätigt. Aber auch die anderen von Brentano angeführten Beispiele sprechen ebenfalls für Hamiltons Behauptung: „ich möchte, ich wäre ein reicher Mann“ setzt doch voraus, dass der Wünschende jetzt, während er wünscht, sich bewusst ist, nicht reich zu sein, und dass die Erfüllung des Wunsches, möchte sie auch, wie im Märchen, „sofort“ eintreten, dennoch als „künftige“, noch nicht wirkliche, gefasst ist; ohne dieses Bewusstsein, jetzt nicht reich zu sein d. h. in ärmeren, etwa mit Unlust verknüpften Verhältnissen zu leben, könnte der Wunsch nach Reichthum ja garnicht bestehen. Wenn Brentano meint, dieser Wunsch „geht auf Gegenwärtiges“, so kann dieses „Gegenwärtige“ doch nur sagen „in nächster Zukunft Liegendes, schon im nächsten künftigen Augenblick Eintretendes“; die „Gegenwart“ bedeutet also hier nicht den Augenblick des Wunsches selbst, sondern die ihm folgende, meinetwegen schon das nächst künftige Tausendstel Secunde, in welcher das „Gewünschte“ wirklich gedacht wird. Auch das andere Beispiel, „ich wünschte, ich hätte das nicht gethan“, welches

nach Brentano beweisen soll, dass der Wunsch auch auf Vergangenes gehe, spricht deutlich für Hamilton; der Wunsch geht hier zweifellos auf Zukünftiges; der Inhalt des Wunsches ist nemlich nicht etwa das, was ich gethan habe, was also geschehen ist, denn das kann als dieses Wirkliche der Vergangenheit nicht mehr gewünscht werden, es ist ja schon „wirklich“. In der That wird auch grade sein Nichtgeschehensein gewünscht, es wird gewünscht, dass eine Wirklichkeit bestehe, welche jene That nicht mitenthielte; eine solche Wirklichkeit (Vergangenheit und Gegenwart umfassend) ist nicht, sie kann also nur in der Zukunft liegend, gedacht werden, auf „Zukünftiges“ also geht dieser Wunsch, keineswegs auf Vergangenes. Eine ganz andere Frage, die von unserer Erfahrung abhängt, ist die, ob der Wunsch in Erfüllung gehen kann; auf diese Möglichkeit hat aber nicht der Wünschende zu sehen, um überhaupt wünschen zu können, denn sogar die Unmöglichkeit der Erfüllung kann ihm ganz klar sein, und dennoch vermag er den Wunsch, z. B. „dass er etwas nicht gethan habe“, nicht zu unterdrücken: auch ein Beleg mehr dafür, dass nicht die Erfahrung des Seelenindividuums, selber etwas wirken zu können, die vorausgehende Bedingung für die Möglichkeit des ursächlichen Bewusstseins überhaupt ist.

Zweifellos aber begleitet immer das Bewusstsein des „Nichtwirklichseins“ das Vorgestellte, das was die Seele „will“; wie aber ist dieses näher zu fassen und wodurch ist dasselbe bedingt?

Betrachten wir das Vorgestellte, welches Willensinhalt ist, so treffen wir es in allen Fällen als vorgestelltes Lustbringendes (Angenehmes, Werthvolles, Gutes oder was sonst noch an Namen für dieses im Gebrauch sein mag); die Frage, warum nur vorgestelltes Lustbringendes „Gewolltes“ sei, ist eine müssige, wir haben schlechtweg die Thatsache anzuerkennen, dass es so sei.

Ist das Vorgestellte, welches den Inhalt bildet, vorgestelltes Lustbringendes, so unterscheidet es sich von sonstigem Vorgestellten dadurch, dass es ausser Anderem eine Lustvorstellung enthält, und zwar das Andere mit der vorgestellten Lust in so inniger Verknüpfung gegeben, dass beides Einen „Willensinhalt“ bildet: das gewollte Lustbringende. Diese innige Verknüpfung der Lustvorstellung mit Anderem ist auch, wie wir wissen, unumgänglich, wenn überhaupt Lustvorstellung gegeben sein soll. Denn wie das Lustgefühl niemals für sich allein Bestimmtheit des Bewusstseins ist,

sondern immer nur gegeben ist in inniger Verknüpfung mit anderer Bewusstseinsbestimmtheit, so kann auch Lustvorstellung nur mit anderem Vorgestellten auftreten. Das Gewollte daher, wenn es gleich Lustvorstellung enthält, kann niemals allein vorgestellte Lust sein, und es ist schlechterdings unmöglich, dass wir nichts Anderes als bloss Lust wollen; in jedem Falle, wann wir wollen, wollen wir „etwas", mit dem die Lustvorstellung verknüpft ist, und die mit diesem etwas zu einer Einheit verknüpfte, vorgestellte Lust. Alles „Wollen" ist Wollen von Lustbringendem.

Man kann nicht „etwas" wollen, das nicht als Vorgestelltes Lustvorstellung enthielte, und nicht „Lust" wollen, was nicht als Vorgestelltes noch eine andere Vorstellung enthielte, welche mit der Lustvorstellung in einheitlicher Verknüpfung auftritt. Wer erklärt, das „Ziel" alles und jeden Wollens sei die Lust, der hat insoweit Recht, als es kein Wollen giebt, dessen „Ziel" nicht die Lust mitenthielte, er hat aber Unrecht, wenn er meint, Lust allein könne jemals, geschweige denn immer, „Ziel" des Wollens sein: das allem Wollem gemeinsame „Ziel" ist das Lustbringende. Behaupten, man könne Lust und nichts Anderes dazu wollen, heisst das Ungereimte behaupten, die Seele könne eine mit Lustvorstellung verknüpfte Lustvorstellung als Vorgestelltes haben.

Ist Gewolltes zweifellos immer vorgestelltes Lustbringendes, ist dieses eines jeglichen Wollens „Inhalt", so wird auch die Besonderheit des „Wollens" nicht sowohl durch die allem Wollen gemeinsame Lustvorstellung, sondern durch das andere Vorgestellte, welches mit der Lustvorstellung die Einheit des Willensinhaltes bildet, begründet werden; die Mannigfaltigkeit dieses „anderen" Vorgestellten ermöglicht vor Allem das mannigfaltig besondere Wollen. Nur eine Verkennung der Thatsachen unseres Seelenlebens aber konnte eine Verschiedenheit des menschlichen Wollens darauf gründen, dass in dem einen Falle „Lust", in dem anderen Falle nicht „Lust", sondern „Anderes" „gewollt" werde, und konnte bis auf den heutigen Tag das Wollen „welches auf die Lust sich richtet", für das unsittliche Wollen ausgeben, welchem ein sittliches Wollen, dessen Inhalt nichts von Lust aufweise, gegenüberstände. Wir sagen, ein Wollen „allein auf die Lust gerichtet" ist nicht ein unsittliches, sondern ein unmögliches, gleichwie ein Wollen, welches nicht auch auf Lust gerichtet wäre, nicht ein sittliches, sondern ein unmögliches Wollen ist. Die Ein-

unmittelbar da, ohne dass es etwa noch besonderer theoretischer Erwägungen bedürfte. Auf Grund des zugleich gegebenen Gefühls kommt das blosse Vorgestelltsein d. i. das Nichtwirklichsein der „vorgestellten" Lust in jener dem Willen vorausgehenden Bedingung unmittelbar zum Bewusstsein.

Hieraus erhellt, dass die Seele auch in Betreff des vorgestellten Lustbringenden in unmittelbarer Weise nur auf Grund eines „wirklichen" Gefühls, das ja die Lustvorstellung als bloss vorgestellte, nicht wirkliche, „Lust" zum Bewusstsein bringt, sich dessen Nichtwirklichseins bewusst sein kann; während es weitgehender Untersuchungen benöthigte, um des „blossen Vorstellungseins" des mit der Lustvorstellung in dem vorgestellten Lustbringenden immer verknüpften Anderen bewusst zu werden, macht das auf Grund des („wirklichen") Gefühls unmittelbar auftretende Bewusstsein vom Nichtwirklichsein der vorgestellten Lust zugleich das Bewusstsein vom Nichtwirklichsein des Ganzen, d. i. des vorgestellten Lustbringenden aus: auf diese Weise ist also der theoretische Gegensatz von Wirklichsein und Nichtwirklichsein für die Seele ein unmittelbar gegebener.[1])

Indessen auch dieses aus dem Zugleichsein von Gefühl und

---

1) Man huldigt vielfach der Ansicht, dass uns das anfängliche Bewusstsein von Wirklichem (Gegensatz zu bloss Vorgestelltem) auf Grund eines Wollens, das „gehemmt" werde, käme. Wir theilen diese Ansicht nicht, und entgegnen darauf, dass, um das Bewusstsein von bestimmtem etwas als einem Wirklichen (nicht bloss Vorgestelltem) auf Grund eines „gehemmten" Wollens gewinnen zu können, das Bewusstsein des Gegensatzes überhaupt von Wirklich- und Blossvorgestelltsein schon der Seele eigen sein müsse; dieser theoretische Gegensatz muss als „bewusster" vor dem „gehemmten" Wollen, ja vor allem Wollen voraufgehen. Nicht aus dem Gegensatze des „ungehemmten" und „gehemmten" Wollens, sondern aus dem des Gefühls und der Gefühlsvorstellung entwickelt sich das anfängliche Bewusstsein des Gegensatzes des Wirklichseins und Blossvorgestelltseins von demjenigen, welches, das eine mit dem Gefühl, das andere mit der Gefühlsvorstellung verknüpft, in Einem Bewusstseinsaugenblick Bestimmtheit der Seele ist. Weil aber eben das Bewusstsein des Wirklichseins von etwas, das mit einem Gefühl verknüpft ist, sich uranfänglich auf das Wirklichsein dieses Gefühls selber gründet, so ist es auch verständlich, dass die gemeine Unterscheidung vom Wahrgenommenen und bloss Vorgestellten an die Unterscheidung von Gefühl und Gefühlsvorstellung als dem mit jenem Verbundenen anknüpft, so zwar, dass das bloss vorgestellte Gegenständliche, wenn es nicht Gefühlsvorstellung, sondern Gefühl mit sich führt, dem unentwickelten Bewusstsein als ein Wirkliches, nicht bloss Vorgestelltes, gilt.

Gefühlsvorstellung unmittelbar sich ergebende Bewusstsein vom Nichtwirklichsein desjenigen Vorgestellten, dessen eines Stück die Gefühlsvorstellung bildet, reicht noch nicht aus, damit nach einem vorgestellten Lustbringenden ein Wollen auftrete und jenes dann der Inhalt dieses Wollens sei. Genügte das Bewusstsein des theoretischen Gegensatzes von „wirklichem" Gefühl, sei es Lust sei es Unlust, und nichtwirklicher, bloss vorgestellter „Lust", so müsste jegliches vorgestellte Lustbringende „Willensinhalt" werden, was, wie wir bemerkt haben, keineswegs der Fall ist.

Zu dem Bewusstsein jenes theoretischen Gegensatzes muss für die Seele erst noch das Bewusstsein eines praktischen Gegensatzes hinzukommen.

Bei der psychologischen, also rein theoretischen Erörterung des Gefühls an und für sich haben wir abgewehrt, die einzelnen Gefühle von Lust und Unlust zusammt nach Massgabe einer Thermometerskala mit dem Nullpunkt, der Wärme- und Kältegrade scheidet, in Eine Linie zu ordnen, und betont, dass Lust und Unlust „incommensurable Grössen" seien, die daher auch nicht in einen theoretischen Gegensatz zu bringen seien. Dies hindert aber nicht, sie in einem praktischen Gegensatze zu wissen, wann immer sie mit Anderem zusammen der Seele in Lust- und Unlustbringendem gegeben sind. Das Bewusstsein ihres praktischen Gegensatzes kann jedoch für die Seele natürlich nur da sein, wenn beides, was in diesem Gegensatze sich bieten soll, ihre Bestimmtheit ist. Nun wissen wir, dass die Seele in Einem Augenblick nur Ein („wirkliches") Gefühl hat, folglich kann das zugleich gegebene „Lust- und Unlustbringende" nicht beides „wirkliches", sondern entweder beides bloss vorgestelltes oder eines ein wirkliches, das andere ein vorgestelltes sein. Da wir aber vorher bemerkten, dass der „praktische" Gegensatz den theoretischen von Wirklichsein und blossem Vorgestelltsein voraussetze und ferner dass das später als Willensinhalt Gegebene für die Seele vorgestelltes Lustbringendes sein müsse, so muss der „praktische" Gegensatz, sofern seine Glieder Lust- und Unlustbringendes sind, immer das Lustbringende als bloss Vorgestelltes (Nichtwirkliches), und das Unlustbringende als Wirkliches aufweisen.

Jedoch beschränkt sich der praktische Gegensatz nicht auf solche zwei Glieder, sondern ist auch da vorhanden, wo zwei Lustbringende, von denen das eine einen geringeren Grad von „Lust"

als das andere in sich schliesst; in diesem Falle ist nun immer dasjenige, welches einen höheren Grad von „Lust“ enthält, das vorgestellte Lustbringende, und dasjenige mit der geringeren Lust das wirkliche.

Ob also wirkliches Unlustbringendes und vorgestelltes Lustbringendes, oder ob wirkliches geringer Lustbringendes und vorgestelltes mehr Lustbringendes der Seele gegeben sei, in jedem Falle ist sie sich eines praktischen Gegensatzes unmittelbar bewusst: wirkliches Unlustbringendes und wirkliches geringer Lustbringendes stehen also auf einer und derselben Seite des Gegensatzes, das vorgestellte Lustbringende allein auf der anderen, dieses ist in beiden Fällen dasjenige, welches aus dem vorliegenden Gegensatze als der Willensinhalt hervorgeht. Wo immer aber ein „Wollen“, wo immer eine ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit auftritt, da können wir diesen praktischen, jenen theoretischen in sich schliessenden, Gegensatz als die voraufgehende Bestimmtheit des Bewusstseins nachweisen, und wo immer dieser praktische Gegensatz auftritt, da folgt nothwendig ein „Wollen“, dessen Inhalt eben das eine Glied desselben und zwar das vorgestellte Lustbringende ist. Wegen dieses nothwendigen Zusammenhanges mit der folgenden ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit nun nennen wir den ihr voraufgehenden Gegensatz zwischen wirklichem Gefühl und der zugleich vorgestellten Lust einen praktischen Gegensatz, der sich dann in Folge der stetigen Verknüpfung von Gefühl mit „Anderem“ als derjenige des Unlust- oder geringer Lustbringenden und des Lust- oder mehr Lustbringenden darstellt.

Die Frage, warum der praktische Gegensatz nur diese Glieder aufweise und warum immer das Glied, welches das vorgestellte Lustbringende überhaupt oder mehr Lustbringende ist, den Willensinhalt bilde, ist eine ebenso müssige, wie die in ihr mitenthaltene, warum die Seele nur Lustbringendes zum Willensinhalt habe. Die einzige Antwort bleibt: es ist eben so und nicht anders. Die vermeintlich aufklärende Antwort, „der Wille richte sich stets in dem Falle, wo die Wahl zwischen Unlust- und Lustbringendem bestehe, auf letzteres und ebenso in dem Falle, wo sie zwischen weniger und mehr Lustbringendem bestehe, auf letzteres“, bietet in der That nichts Förderndes, vielmehr führt sie eine Dichtung zur „Erklärung“ ein, nemlich einen „Willen“, welcher schon für sich gegeben sei, um

gleichsam das Eintreten von verschiedenem Wählbaren zu erwarten und dann unter diesem seine „Wahl“ zu treffen.

Thatsächlich besteht nichts von einem „Willen“, einer ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit (von der Dichtung Willensindividuum garnicht zu reden) vor oder auch zugleich mit dem Auftreten jenes „praktischen“ Gegensatzes, sondern „Wille“ folgt erst nach. Können wir doch „Wollen“ oder „Wille“ garnicht denken, ohne das in diesem Gegensatze doch immer vorher auftretende vorgestellte Lustbringende. Und folgt auch in unserem Bewusstsein „Schlag auf Schlag“ der zunächst allein auftretende praktische Gegensatz und darauf der „Wille“ mit diesem zusammen, so darf dies nicht verleiten zu der Meinung, der „Wille“ trete von vornherein mit jenem Gegensatze zugleich auf. Dieser Meinung aber fallen freilich alle diejenigen sofort zu, deren psychologische Dogmatik das Vorurtheil der Ursprünglichkeit des „Willens“ mit sich führt und dasselbe vielfach in die Dichtung vom Willensindividuum auslaufen lässt. Aber wenn auch letzteres nicht geschieht, so setzen sie diesen ursprünglichen Willen doch als eine der Seele von vorneherein eigene Bestimmtheit, welche bei Gelegenheit eines besonderen vorgestellten Lustbringenden auf dieses „sich richte“ und dann ein besonderer Wille sei. Merkwürdigerweise finden wir diese Lehre von einem, ich möchte sagen, „gattungsmässigen Willen“, der ursprünglich und als solcher wohl kein besonderer Wille sei, auch von Solchen vertreten, welchen sonst der Nominalismus in Fleisch und Blut übergegangen ist; so hören wir von einem „Willen zum Leben“, von einem Selbsterhaltungstriebe, einem Nahrungs-, Geschlechts- und noch anderen Trieben als dem Menschen ursprünglich eigenen „Willen“. Wir werden dieser Sache bald weitere Aufmerksamkeit widmen und bemerken hier nur noch, dass wir solchen scholastischen Dichtungen schlechthin abweisend gegenüberstehen.

Was die Thatsachen lehren, ist dieses, dass stets der erörterte praktische Gegensatz von wirklichem Unlust- oder Lustbringenden und vorgestelltem Lust- oder mehr Lustbringenden die vorausgehende Bedingung des ursächlichen Bewusstseins, also auch jeglichen „Wollens“, sei. Dieser Gegensatz, nicht sein eines Glied, das vorgestellte Lustbringende schon allein, ist diejenige Bewusstseinsbestimmtheit, welche das „Wollen“ erst möglich macht. Dabei ist zweierlei besonders zu beachten:

1) Wann immer der praktische Gegensatz besteht und dem-

gemäss ursächliches Bewusstsein folgt, bildet dasjenige Glied desselben, welches vorgestelltes Lustbringendes ist, dann den folgenden „Willensinhalt"; also nur vorgestelltes, nichtwirklichseiendes Lustbringendes kann „gewollt" werden, und nur vorstellbares Lustbringendes kann in diesen praktischen Gegensatz jemals eingehen. Wenn wir die in Punkt II zu erwähnende Einschränkung noch ausser Betracht stellen, so lässt sich sagen: die Seele kann Alles „wollen", was sie als etwas Lustbringendes vorzustellen vermag, und das ist Alles mit Ausnahme eines Einzigen, des Bewusstseins überhaupt. Diese Ausnahme ist eine doppelt begründete: 1) das Bewusstsein überhaupt ist als der Grund alles Wirklichen eben nur Wirkliches, niemals daher „bloss Vorgestelltes", niemals Vorstellbares; es ist für die Seele in allen ihren Augenblicken Wirkliches, denn sie ist besonderes, concretes Bewusstsein, ihr Seinsgrund ist ja auch das Bewusstsein überhaupt.[1] 2) die besondere Bedingung jedes Gefühls ist in jedem einzelnen Augenblicke die andere Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit und nur diese allein, das Bewusstsein überhaupt aber ist eben nicht Besonderheit des Bewusstseins und jene Besonderheit gehört auch nicht zum Bewusstsein überhaupt, ebensowenig wie, um einen Vergleich zu gebrauchen, die „Besonderheit" des Wollens zur ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit als solcher gehört; daher kann auch kein Gefühl, sei es Lust sei es Unlust, an das Bewusstsein überhaupt geknüpft sein.

II) Der praktische Gegensatz ist nur da, wenn Unlust oder geringer Lustbringendes die Wirklichkeit und entsprechend Lustbringendes oder mehr Lustbringendes blosses Vorgestelltsein (Nichtwirklichsein) an sich tragen; alle anderen möglichen Fälle aber bieten den Gegensatz nicht, in welcher Weise sonst auch noch Wirkliches und Vorgestelltes zusammen Bewusstseinsbestimmtheit sein mögen. Die hier besonders in Betracht kommenden anderen möglichen Fälle aber sind zwei, dass nemlich entweder ein vorgestelltes Unlustbringendes und ein wirkliches Lustbringendes, oder dass ein vorgestelltes ge-

---

1) Die Gegner der Lehre, dass Alles Seiende Bewusst-Seiendes, dass das Bewusstsein überhaupt der tragende Grund alles Seins ist, sprechen freilich eine Wahrheit aus, wenn sie behaupten, das Bewusstsein überhaupt lasse sich ja garnicht einmal vorstellen; ganz richtig, aber der Grund hierfür liegt nicht darin, dass es nicht ist, sondern dass wir es immer sind und in keinem Augenblicke nicht sind, es uns daher immer Wirkliches ist und demgemäss niemals „bloss Vorgestelltes" sein kann.

ringer Lustbringendes und ein wirkliches mehr Lustbringendes zugleich Bewusstseinsbestimmtheit seien. Im ersten Fall kann desshalb kein praktischer Gegensatz, der eben nothwendig eine ursächliche Bestimmtheit der Seele zur Folge hat, bestehen, weil das Vorgestellte, welches ja Willensinhalt werden müsste, vorgestelltes Unlustbringendes ist, die Seele aber nur Lustbringendes „wollen" kann; im zweiten Fall ist der praktische Gegensatz unmöglich, weil das Vorgestellte das vorgestellte geringer Lustbringende ist, die Seele aber hier immer nur das Vorgestellte „wollen" könnte, wenn es das vorgestellte mehr Lustbringende wäre.

Da der praktische Gegensatz: wirkliches Unlustbringendes oder geringer Lustbringendes auf der einen, und dem entsprechend vorgestelltes Lustbringendes oder mehr Lustbringendes auf der anderen Seite: die nothwendige Voraussetzung für das Auftreten des ursächlichen Bewusstseins ist, da ferner von einem wirklichen „Willen" ohne „Gewolltes", ohne „Willensinhalt" schlechterdings nicht geredet werden darf, und da endlich den Willensinhalt stets das in dem praktischen Gegensatze schon vorliegende vorgestellte Lustbringende ausmacht, so darf, weil dieses vorgestellte Lustbringende eben die Besonderheit des „Wollens" bestimmt, mit Recht der praktische Gegensatz die besondere Bedingung der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit genannt werden.

Dieser besonderen Bedingung steht die allgemeine, welche wir das Bewusstsein überhaupt nennen, natürlich zur Seite, denn allein aus der Bestimmtheit der Seele, welche der praktische Gegensatz genannt ist, lässt sich das Auftreten der ursächlichen Bestimmtheit nicht begreifen. Es ist niemals zu verstehen, wie diese letztere aus einer Bewusstseinsbestimmtheit, welche einzig gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit in sich fasst, „hervorgehen" könnte. Und die Thatsache, dass die ursächliche Bestimmtheit der Seele eine von der gegenständlichen und zuständlichen gänzlich unterschiedene, also eine dritte besondere des Bewusstseinsindividuums ist, führt uns mit Sicherheit — nicht auf einen allgemeinen zu Grunde liegenden „Willen", der etwa auf Grund des praktischen Gegensatzes zu einem „besonderen Willen" würde, denn ein solches concretes Willensindividuum ist, gleich wie das abstracte, ein Hirngespinnst, sondern — auf die allgemeine Voraussetzung alles Seelischen, das Bewusstsein überhaupt. Dieses als allgemeine, und der

praktische Gegensatz als besondere Bedingung lassen das Auftreten des „Willens" als seelischer Bestimmtheit in jedem einzelnen Falle verstehen; der praktische Gegensatz ist aber die nothwendig voraufgehende Bewusstseinsbestimmtheit für den „Willen", dieser kann daher nicht ein ursprüngliches Seelisches sein.

Man ist gewohnt, beim „Wollen" von Motiv und Zweck des „Willens" zu reden. Das Wort „Motiv" d. h. „Beweggrund" deutet schon an, dass bei seiner Wahl eine Anschauung vom „Willen" als einem bereitliegenden concreten Individuum, welches in Bewegung gesetzt werden könnte, zu Grunde gelegen hat. Von der Berechtigung solcher Anschauung kann nicht die Rede sein, und wenn wir das Wort „Motiv" oder „Beweggrund" in Ansehung des „Wollens" gebrauchen, so kann es nur in dem Sinne der „besonderen Bedingung" des ursächlichen Bewusstseins verwendet werden. Motiv des „Willens" würde also in jedem Willensfalle der ihm vorausgehende praktische Gegensatz sein. Der Zweck des „Willens" dagegen ist immer das vorgestellte Lustbringende, insofern es „Willensinhalt" ist; wir müssen uns hüten, das vorgestellte Lustbringende schon, insofern es ein Glied des dem „Willen" voraufgehenden praktischen Gegensatzes ist, Zweck zu nennen;[1] immerhin aber dürfen wir sagen, dass der spätere „Zweck" des Willens schon vor dem „Willen" als Vorgestelltes in dem „Motiv" des Willens enthalten ist und sein muss.

Höffding irrt, wenn er als das Motiv des Wollens „das durch die Vorstellung vom Zwecke erregte Gefühl" aufstellt. Dass die „Zweckvorstellung" ein Gefühl mit hervorrufen kann, wollen wir nicht leugnen (s. S. 333 f.); dies Gefühl aber, das von vorgestelltem Lustbringenden mit hervorgerufen wird, wird dann eben ein Glied des den Willen bedingenden praktischen Gegensatzes bilden, aber dass dasselbe nicht das „Motiv" des Wollens überhaupt genannt werden darf, zeigt schon die Thatsache, dass wir gar viele Fälle von Wollen erfahren, in denen von einem Lustgefühl nicht die Rede ist, alle die Fälle des Wollens nemlich, dessen vorausgehende besondere Bedingung der praktische Gegensatz: wirkliches Unlust-

---

1) In diesen Fehler ist, wie mir scheint, Höffding verfallen, vergl. s. Psychologie z. B. S. 411 f.

bringendes und vorgestelltes Lustbringendes ist; Kant hat diese Fälle in ihrer Eigenart sehr richtig erfasst, zu diesen gehört sein „Pflichtwollen". Indessen auch besonders aus einem anderen Grunde kann, wenn anders die „besondere Bedingung" des Wollens „Motiv" desselben heissen soll, ein durch die „Zweckvorstellung" etwa mit hervorgerufenes Lustgefühl diesen Namen nicht erhalten, weil es ja ebenfalls in diesem Fall des praktischen Gegensatzes: wirkliches Lustbringendes und vorgestelltes Lustbringendes: nur ein Stück des ganzen „Motivs" ausmachen würde.

Das Wort „Motiv" hat freilich das Schicksal gehabt, gar mannigfaltig verwendet zu werden und demgemäss zu falscher Auffassung vom Wollen zu verleiten, obwohl es doch seinem Wortlaut nach allein die besondere Bedingung des „Willens" zum Ausdruck bringen soll. Meistens geschieht eben die irrige Verwendung des Wortes, indem nur ein Stück der ganzen Bedingung mit ihm bezeichnet wird, nemlich das allerdings immer mitbedingende Gefühl, sei es nun Lust, sei es Unlust, so in der bekannten Redensart: „das Motiv seines Wollens war Hass". Nun ist Hass, soweit wir darunter ein Gefühl verstehen, Unlustgefühl; dieses allein aber und auch bloss zusammen mit demjenigen, was der Hasserreger genannt werden kann, ist keineswegs im Stande, die besondere Bedingung eines Willens zu sein; wenn nicht zugleich mit ihm das vorgestellte Lustbringende, z. B. der vorgestellte Tod des Hassgegenstandes, Bestimmtheit des Bewusstseins wäre und beides zusammen eben jene Bedingung bildete, träte ein Wille nicht auf. Die Redensarten „aus Hass, aus Liebe etwas wollen", auch wenn „Hass" und „Liebe" nur Gefühle bezeichnen sollen, werden zwar bestehen bleiben, man muss sich aber klar werden, dass diese „Gefühle" niemals das ganze, sondern nur ein Stück des „Motivs", d. i. der besonderen Bedingung des „Willens" ausmachen.

Dass die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit nicht eine ursprüngliche Bestimmtheit der Seele sei, wird einem Jeden, der, nicht an dem Vorurtheil von einem „grundlosen Willen" krankend, die Thatsachen des Seelenlebens befragt, einleuchten; er findet, dass dasjenige Vorgestellte, welches den Zweck d. h. den Willensinhalt bildet, schon vor dem „Wollen", also bevor es Zweck ist, als ein Theil der besonderen Bedingung d. i. des Motivs des „Willens" gegeben ist. Das Wahre an der irrigen Meinung, dass der „Wille" eine

ursprüngliche, „gemüthliche" Bestimmtheit der Seele sei, besteht darin, dass die ursächliche Bestimmtheit nicht etwa eine Art „chemischen" Produktes aus gegenständlichen und zuständlichen „Elementen" des Bewusstseins, sondern eine ganz **besondere** Bewusstseinsbestimmtheit ist. Aber nicht minder wahr ist, dass „Wille" überhaupt, d. i. ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit für sich niemals seelische Bestimmtheit ist, mit anderen Worten, dass es niemals „Willen" giebt, der keine „Richtung auf etwas" habe, d. h. keinen „Willensinhalt" aufweisen könne.

Die Redensart: „der Wille richtet sich auf etwas": bringt zwar trefflich zum Ausdruck, dass die ursächliche Bestimmtheit eine besondere gegenüber der gegenständlichen (des „etwas") sei, aber sie leitet andrerseits in die Irre, indem sie die Anschauung hervorruft, als ob „Wille" zunächst für sich da sei und dann in Beziehung trete zu dem als Bewusstseinsbestimmtheit auftretenden „etwas", während in Wahrheit doch grade **umgekehrt** die Sache steht, indem das „etwas" zunächst für sich da ist als gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit und dann erst „in Beziehung tritt" zu dem von ihm selber mitbedingten „Willen", d. i. als dessen „Inhalt" auftritt.

Ist die ursächliche Bestimmtheit nicht Ursprüngliches, sondern hat sie ihre besondere Bedingung jedes Mal, wann sie auftritt, in jenem voraufgehenden praktischen Gegensatze, so steht damit zugleich selbstverständlich fest, dass der **erste** von allen Seelenaugenblicken sicherlich nichts schon von ursächlichem Bewusstsein aufweisen kann. Uebrigens geht dies auch schon aus der Thatsache hervor, dass ein Wille stets einen „Inhalt" hat, dass „Wollen" stets „etwas wollen", ist, und das heisst genauer, dass der „Willensinhalt" stets **vorgestelltes** Lustbringendes ist. Jedes Wollen setzt also nothwendig eine Seele voraus, welche schon **Lust gefühlt** hat, für welche demnach **wirkliches** Lustbringendes schon frühere Bewusstseinsbestimmtheit gewesen ist; denn ohne solche „Erfahrung" ist ja überhaupt vorgestelltes Lustbringendes als Bewusstseinsbestimmtheit eine Unmöglichkeit.

Darin aber, dass der „Willensinhalt" stets vorgestelltes Lustbringendes ist, liegt auch die andere Wahrheit, dass eine Seele, **welche niemals Lust**, sondern einzig und allein Unlust **gefühlt** hat, **ursächliches** Bewusstsein **nicht wird sein können**. Wer da „will", der beweist damit, dass er wirkliches Lustbringendes

schon erfahren hat in früherem Augenblicke; wer die Lust nicht schon kannte, kann nicht wollen. Man darf aber daraus, dass für die Seele, welche „wollen“ soll, wirkliches Lustbringendes schon bestanden haben muss, nicht folgern, dass sie nur das „wollen“ könne, was sie schon als wirkliches Lustbringendes erfahren habe; gewiss „will“ sie in vielen Fällen das, was ihr aus „Erfahrung“ schon als Lustbringendes bekannt ist, aber sie ist in ihrem ursächlichen Bewusstsein nicht auf diese Fälle beschränkt, sondern kann auch etwas „wollen“, was sie als wirkliches Lustbringendes noch nicht gehabt hat. Wäre Letzteres nicht möglich, so würde ja ein „Vorwärtsstreben“ für die Menschheit nicht vorhanden sein.

Indessen müssen wir in einem bestimmten Sinne den Satz doch uneingeschränkt bestehen lassen, dass die Seele nur das wollen kann, was sie als wirkliches Lustbringendes erfahren hat: ein von jeher Armer z. B. „will“ reich sein; er ist zwar niemals „reich“ gewesen, hat diesen „Reichthum“ als wirkliches Lustbringendes nie gehabt, aber er würde doch diesen „Willen“ nicht haben und nicht haben können, wenn er nicht schon irgend welchen „Besitz“ als wirkliches Lustbringendes gehabt hätte, also in gewissem Sinne nicht schon reich gewesen wäre und dieses „Reichsein“ als wirkliches Lustbringendes früher erfahren hätte. Der von jeher schlechtweg Arme (der freilich nirgends zu finden sein wird), könnte niemals den „Willen“, reich zu sein, haben; wer aber jemals „Besitz“ als wirkliches Lustbringendes gehabt hat und auch noch hat, wird, wie unsere Lehre vom praktischen Gegensatz als der besonderen Bedingung der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit begreiflich macht, den vorgestellten „grösseren Besitz“, den Reichthum im besonderen Sinne, „wollen“, wenn sich ihm mit dem vorgestellten „grösseren“ Besitz die Vorstellung grösserer Lust verbindet; wer andrerseits des lustbringenden früheren Besitzes verlustig gegangen ist und sich dem jetzt vorgestellten Besitz gegenüber arm weiss und dieses Armsein als wirkliches Unlustbringendes hat, der wird den vorgestellten Besitz, mag er kleiner oder grösser sein, als vorgestelltes Lustbringendes haben und dessen Wirklichsein demzufolge nothwendig „wollen“.

Dieses Beispiel zeigt, dass der Satz, man könne nur das wollen, was man als wirkliches Lustbringendes erfahren habe, für das „Gewollte“ eine, wenn ich so sagen darf, gattungsmässige Gültigkeit habe, wobei dann durchaus das Andere aufrechterhalten bleibt, dass

dasjenige, was wir „wollten", nicht immer auch schon in seiner jedesmaligen Besonderheit wirkliches Lustbringendes uns gewesen sein müsste. Zum Beleg sei noch ein anderes Beispiel angeführt, das Wissenwollen. Wissen bezieht sich auf das Gegebene und heisst Klarheit haben in Betreff des Gegebenen. Die Seele, welche nicht den Gegensatz von Unklarheit und Klarheit angesichts eines Gegebenen und die Klarheit desselben nicht als Lustbringendes jemals erfahren hat, kann in keiner Weise wissen wollen. Ist jene Erfahrung aber gemacht, so wird angesichts eines neuen unklar Gegebenen, das nun als wirkliches Unlustbringendes da ist und die Vorstellung von der Klarheit als vorgestelltem Lustbringenden hervorruft, diese Klarheit in Betreff des gegenwärtig unklar Gegebenen den Inhalt eines in Folge dessen auftretenden Wollens bilden, welches wir eben „Wissen wollen" nennen. Den Willensinhalt bildet hier also die Klarheit überhaupt, nicht aber etwa schon das klare besondere Gegebene als Vorgestelltes. Die scheinbar schwierige, seit Alters aufgeworfene Frage, wie man ein bestimmtes etwas wissen wollen könne, da man doch, um dieses Wissenwollen möglich zu denken, das in Rede stehende „etwas" schon „wissen" müsse, und andernfalls, wenn man von diesem etwas noch nicht „wisse", dasselbe auch garnicht „wissen" wollen könne — diese Frage kennt kein verschiedenes Haben des Gegebenen, kennt nicht ein unklares und ein anderes, das klare Haben desselben und meint, das „Wissenwollen" beziehe sich auf das Gegebensein von etwas, auf das Haben überhaupt von etwas. Dann versteht man freilich den Zweifel gegen die Möglichkeit des „Wissenwollens", denn das „Wollen" dieses „Habens" von etwas d. i. des Gegebenseins von etwas, wäre nicht möglich, ohne das „etwas" zu haben, d. i. ohne dass dieses für den „Wollenden" schon „Gehabtes" wäre; und wäre es dieses, so würde ja das wirkliche Haben des „etwas" freilich das Habenwollen (= „Wissenwollen"), welches als Wollen Nichtwirkliches zum Inhalt aufweisen müsste, unmöglich machen. Aber in der That handelt es sich beim Wissenwollen gar nicht um ein Haben überhaupt von etwas, sondern um das klare Haben eines jetzt unklar „Gehabten"; das Wissenwollen geht also auf die Klarheit des schon unklar Gegebenen, und kann nur desshalb, weil die Klarheit oder das Klargegebensein überhaupt als wirkliches Lustbringendes an anderem „Gehabten" schon erfahren ist, überhaupt aufkommen.

Die Thatsache, dass die Seele Lustbringendes „erfahren" haben

muss, um wollen zu können, ist schliesslich gegen zwei Behauptungen ins Feld zu führen, welche sich darin treffen, dass sie meinen, das Gefühl, welches einen anderen Bewusstseinsinhalt begleite, genüge schon als besondere Bedingung für die ursächliche Bestimmtheit des Bewusstseins. Die eine hält dafür, dass eine Seele, die im Unlustzustande sich befinde, durch diese ihre Unlust schon allein zu einem Wollen bedingt werde, zu dem Wollen nemlich, das wirkliche Unlustbringende nicht zu haben; man drückt dies „Wollen" meistens recht missverständlich aus als „etwas nicht wollen". Sehen wir näher zu, so ist nicht etwa das Unlustbringende allein die voraufgehende Bedingung, sondern zu ihm gesellt zeigt sich als Mitbedingendes ein vorgestelltes Lustbringendes, das Befreitsein von Unlustbringendem, und jenes „etwas nicht wollen" heisst „frei sein wollen von diesem". Wenn die Seele nun noch niemals das Befreitsein von einem wirklichen Unlustbringenden als etwas Lustbringendes erfahren hätte, so würde sie auch nicht in diesem Falle, wo wirkliches Unlustbringendes da ist, die Vorstellung des Befreitseins von demselben haben und daher auch nicht zu einem Wollen, welches ja das Befreitsein von ihm als thatsächlichen Willensinhalt hat, kommen können. Es bleibt demnach dabei, dass nicht das Unlustgefühl oder das wirkliche Unlustbringende, sondern eben auch in diesem Falle der praktische Gegensatz, welcher hier jenes Unlustbringende und das vorgestellte Lustbringende des Befreitseins von Unlustbringendem als seine Glieder enthält, die besondere Bedingung der ursächlichen Seelenbestimmtheit bilde. Ewig unlustig sein heisst ewig willenslos sein; die Unlust oder das wirkliche Unlustbringende allein reicht nicht hin zur vorausgehenden besonderen Bedingung irgendwelcher ursächlichen Bestimmtheit des Bewusstseins.

Die andere Behauptung, gegen die wir uns zu wenden haben, setzt Lust, welche an etwas Vorgestelltes geknüpft sei, als die besondere Bedingung eines „Wollens". Hätte sie Recht, so müsste auf jede „lustbringende" Vorstellung ein Wollen, welches dann das Vorgestellte zum Inhalt hätte, folgen; dass dies aber nicht der Fall ist, kann ja der Seele jeder Tag lehren: z. B. folgt der Lust, die wir etwa an dem Inhalte eines von uns gelesenen Gedichtes haben, keineswegs ein Wille, dessen „Inhalt" der Gedichtsinhalt wäre. Aber man lässt nicht leicht ab von der Meinung, dass die „Lust an dem Vorgestellten" das „Motiv" des Willens sei, trotzdem auch

noch von der anderen Seite genug Beispiele zu erbringen sind, da nemlich gar manches Wollen auftritt, ohne dass der Willensinhalt als Vorgestelltes, wenn er gleich vorgestelltes Lustbringendes ist, ein Lustgefühl selber an sich geknüpft hätte; wissen wir doch, wie oft die Seele, welche „will", zugleich als zuständliche Bestimmtheit grade Unlustgefühl aufweist.

Dass man so zähe festhält an der Behauptung, Lust am Vorgestellten sei die besondere Bedingung des Wollens, gründet sich wohl vor Allem darauf, dass man „Lust am Vorgestellten" mit „vorgestellter Lust" verwechselt. Wir leugnen gewiss nicht die Möglichkeit, dass „Lust am Vorgestellten" zugleich mit „vorgestellter Lust" Bestimmtheit des Bewusstseinsaugenblickes sei, aber wir bestreiten entschieden, dass diese (wirkliche) Lust als solche die besondere Bedingung, das „Motiv" des Wollens sei, indem wir darauf hinweisen, dass, wäre jene Behauptung wahr, jegliches lustbringende Vorgestellte nothwendig Willensinhalt, „Gewolltes" würde: was aber nicht der Fall ist. Wenn man sich nun darauf zurückzöge, dass zwar nicht alles lustbringende Vorgestellte, aber doch all dasjenige vorgestellte Lustbringende, mit welchem als Vorgestelltem schon wirkliche Lust verknüpft sei, in Folge dieser Lust eben „Gewolltes" würde, so haben wir dagegen zu bemerken, dass 1) dann die Behauptung, Lust am vorgestellten Lustbringenden sei die besondere Bedingung des Wollens, doch nicht allgemeingültig wäre, da wir gar viele Fälle kennen, in welchen vorgestelltes Lustbringendes, welches dann thatsächlich Willensinhalt wurde, als dieses Vorgestellte selber nicht mit Lust verknüpft war; dass aber 2) in den Fällen, welche solche Lust zeigten, niemals diese Lust allein, sondern eben der praktische Gegensatz, in welchem diese (geringere) Lust zu der vorgestellten (grösseren) Lust sich bot, die besondere Bedingung war: solche Fälle sind also grade ein Beleg für die Richtigkeit unserer Auffassung. Dass ohne diesen praktischen Gegensatz „geringere Lust — vorgestellte grössere Lust", wann einmal vorgestelltes Lustbringendes mit wirklicher Lust verknüpft ist, kein Wollen dieses Vorgestellten eintritt, bezeugen noch besonders die Fälle, in denen die mit dem vorgestellten Lustbringenden verknüpfte Lust grösser oder auch nur gleich war der vorgestellten Lust, indem in Folge dessen kein Wollen dieses Vorgestellten eintrat: wer in „seeliger" Erinnerung an frühere Freuden schwelgt, kommt nicht zum Wollen derselben.

Daran freilich ist festzuhalten, dass die Seele Lust gefühlt, Lustbringendes kennen gelernt haben muss, um überhaupt „Willen" oder ursächliche Bestimmtheit haben, um „wollen" zu können, während indess das „wirkliche" Lusthaben an dem vorgestellten Lustbringenden des praktischen Gegensatzes ein nicht nothwendiger Umstand für die Möglichkeit des „Willens" oder der ursächlichen Bestimmtheit der Seele bildet, ja dieser sogar unter Umständen das „Wollen" garnicht aufkommen lässt. Für Letzteres liefern die sogenannten „beschaulichen Naturen" das beste Beispiel, die es, wie man sagt, zur völligen „Wunschlosigkeit" bringen können, so dass dann also für ihr ferneres Leben der praktische Gegensatz, jene besondere Bedingung aller ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit, in Wegfall gekommen sein muss. Dass es die Seele, welche Unlust und Lust kennen gelernt hat, doch zu solcher „Willenslosigkeit" einmal bringen könne, ist nicht zu bestreiten; dieselbe ist z. B. da, wenn der Seele der einzelne Augenblick als denkbar „schönster" erscheint. Eine Seele, die Lust und Unlust in ihren mannigfaltigen Graden kennen gelernt hat, wird eben nur „willenslos" oder „wunschlos" sein, wenn die höchste Lust sie erfüllt d. h. eine Lust, neben der alle vorstellbare Lust dem Grade nach geringer erscheint. Dauernde „Wunschlosigkeit" setzt daher für die Seele, welche schon gewollt hat, dauernde höchste Lust voraus; hat sie diese, so wird sie nicht mehr wollen, ein Zustand, der sich in der „Willens- und Wunschlosigkeit" trifft mit seinem gegensätzlichen, welcher die Seele in ewiger Unlust darstellt; dort kann die Seele nicht mehr, hier kann sie noch nicht und überhaupt nicht „wollen" und „wünschen".

Wenn Lusterfahrung und die auf Grund derselben erst mögliche Lustvorstellung (im vorgestellten Lustbringenden) eine nothwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des ursächlichen Bewusstseins ist, so erscheint damit auch die Ansicht gerichtet, welche sich an die irrige Meinung von der Ursprünglichkeit des „Willens" gerne anhängt, dass nemlich die Lust stets das Zeichen von Willensbefriedigung oder, wie Schopenhauer kurz sagt, selber die Befriedigung des Willens sei. Wir geben freilich bereitwilligst zu, dass jede sogenannte Willensbefriedigung Lust in sich birgt; denn, ist „Befriedigung" da, wo das Gewollte verwirklicht für die Seele auftritt, so muss, weil verwirklichtes Gewolltes eben wirkliches Lustbringendes ist, die Seele selbstverständlich als „befriedigte" zweifellos Lust haben. Dies lässt sich nur beanstanden,

wenn man fälschlich die Lustvorstellung, welche mit anderem Vorgestelltem zusammen ja den Willensinhalt bildet, selber nicht mit zu dem „Gewollten" rechnet und als dieses nur das andere Vorgestellte, welches mit jener Lustvorstellung verknüpft ist, auffasst; dann hiesse „Befriedigung des Willens" Verwirklichung dieses „anderen" Vorgestellten, und Verwirklichung der mit diesem auch vorgestellten Lust würde dann nicht ohne Weiteres zugleich in der „Befriedigung des Willens" mit ausgesagt sein. So gefasst ist allerdings „Befriedigung des Willens" nicht immer von Lust begleitet, was ja begreiflich erscheint, wenn wir uns daran erinnern, dass jedes Gefühl des Seelenaugenblicks durch den gesammten Bewusstseinsinhalt bedingt ist; ob also beim Gegebensein eines verwirklichten „Gewollten" (d. i. des „anderen" Vorgestellten) Lust auftritt, hängt nicht nur von diesem, sondern auch von dem Uebrigen, welches zugleich als Bewusstseinsinhalt etwa mitgegeben ist, ab. Wenn daher Schopenhauer meint, Lust sei mit der „Befriedigung des Willens" immer da und der Wille selber gehe der Lust überhaupt vorher, wenn er demnach unter Befriedigung des Willens nur Verwirklichung des „anderen" Vorgestellten als Willensinhaltes verstehen konnte, so schlug er gradezu mit seiner Meinung den Thatsachen in's Gesicht, da jeder Tag uns „Befriedigungen des Willens" seiner Auffassung bietet, die keineswegs von Lust begleitet sind: man sehe nur auf die vielen „Enttäuschungen", die der „Wollende" erfahren muss.

Um die der „Willensbefriedigung" angehängte Zweideutigkeit des Sinnes zu begreifen, muss man sich klar werden, dass zwar das Lustgefühl, wie jegliches Gefühl, durch den gesammten Bewusstseinsinhalt seines Augenblicks bedingt ist, jedoch Lustvorstellung, wie jegliche Gefühlsvorstellung, nur mit einem vorgestellten Stücke dieses früheren Bewusstseinsinhaltes allein verknüpft ist, und so mit ihm zusammen das vorgestellte Lustbringende, den Willensinhalt, bilden kann. Wie wir schon bei der Erörterung über das Gefühl bemerkten, pflegen wir wohl das gegebene Gefühl nicht als das an den gesammten Bewusstseinsinhalt gebundene Zuständliche der Seele aufzufassen, sondern auch dieses nur an ein bestimmtes Stück desselben allein geknüpft zu denken. Besonders, wenn durch das Auftreten eines neuen Gegenständlichen die Seele als fühlende sich verändert zeigt, z. B. statt bisheriger Unlust nun Lust fühlt, ist man sofort bei der Hand, das neu aufgetretene Gegenständliche als das-

jenige anzusehen, welches allein die „Ursache" der Lust sei, so dass die Meinung sich festlegt, die Lust sei nothwendig, wann immer jenes „Wirkliche" wieder gegeben ist, auch wieder da. Dies führt dann zu der Ansicht, dass der Wille sich „eigentlich" nur auf jenes „Wirkliche" richte, dem eben die Lust, als „nothwendig" an dasselbe geknüpftes Zuständliches, „von selbst" sich anschliesse, dass also „eigentlich" nur Jenes den Willensinhalt bilde und der eigentliche „Wille" daher schon dadurch, dass Jenes „verwirklicht", auftritt, „befriedigt" sei. Besinnt sich freilich derjenige, welcher „gewollt" hat, genauer auf das, was er „gewollt" hat, so ist ihm bald klar, dass Jenes nicht allein, sondern dass auch die mit ihm verknüpft vorgestellte Lust zu dem Willensinhalt selber gehört hat, und dass er von „Befriedigung des Willens" daher keineswegs reden dürfe, wenn mit Jenem als „Verwirklichtem" nicht auch „wirkliche" Lust zugleich Bestimmtheit des Bewusstseins wäre: hiermit hat er sich dann thatsächlich gegenüber jenem irrigen einseitigen auf den wahren und ganzen Sinn des „Willensinhaltes" und der „Willensbefriedigung" besonnen.

Aber nicht allein gegen die Doppeldeutigkeit des Wortes „Willensbefriedigung", welche einerseits den einseitigen, andrerseits den ganzen Sinn des „Gewollten" zur Grundlage hat, haben wir uns zu wenden, sondern auch gegen die Gefahr anderen Missverständnisses und irriger psychologischer Auffassung, welche durch jenes Wort nahe gelegt wird. Wir sind durch unsre Sprache und gewisse Philosophen so eingelullt in die phantastische Auffassung von dem „Willen" als einem concreten seelischen Individuum, das „in uns steckt", zu Zeiten „unthätig ist", zu Zeiten „sich regt" und wiederum auch „zur Ruhe kommt", so dass wir keinen Anstoss nehmen an dem Worte „Befriedigung des Willens". Wollen wir das Wort als altväterlichen Hausrath auch weiter hegen, so müssen wir uns doch klar werden, dass im eigentlichen Sinne Befriedigung des „Willens" nicht möglich sei; der Grund ist freilich nicht der, welchen Schopenhauer's Willensdichtung angiebt, dass das angebliche Willensungeheuer niemals völlig „gesättigt" werden könne und ewig „hungrig" sein müsse, sondern der Grund liegt darin, dass „Wille" eben eine „abstracte" Bewusstseinsbestimmtheit und nicht ein „concretes" seelisches Individuum ist. Verstehen wir unter Befriedigung eine „Veränderung", wie sicherlich allgemein zugestanden wird, so kann nur von einem Concreten so etwas ausgesagt werden. Nun spricht

man von „Befriedigung des Willens", wenn ein Wirkliches, das dem Gewollten „entspricht", auf Grund des Wollens auftritt und dieses „Entsprechen" selber „bewusstes" ist. Wir sind aber damit an das concrete Bewusstsein gewiesen, von dem allein eine Befriedigung im eigentlichen Sinne auszusagen ist, und zwar auch nur dann, wenn ein wirkliches Lustbringendes Bestimmtheit dieser Seele ist, welches zugleich von ihr als das, was sie früher gewollt, was ihr, als früher wollender, vorgestelltes Lustbringendes oder Willensinhalt war, gewusst ist. Nur die Seele, welche früher gewollt hat, kann befriedigt sein, und sie ist es, wenn das „Gewollte" als wirkliches Lustbringendes ihr gegeben ist. Es ist richtig, dass diese Befriedigung der Seele immer einen „Willen" derselben voraussetzt und auf dessen „Willensinhalt" sich bezieht, aber nicht „der Wille" selber hat, wenn jenes wirkliche Lustbringende da ist, Befriedigung; nicht nur desshalb ist dies unmöglich, weil „Wille" ein Abstractes ist, also selber überhaupt keine Veränderung erfahren kann[1]), sondern schon aus dem Grunde, weil er als dieser bestimmte, d. i. mit dem vorgestellten Lustbringenden als dem „Willensinhalt" gegebene „Wille" eben nicht mehr da ist, sobald das bestimmte wirkliche Lustbringende auftritt. „Der Wille ist befriedigt" kann daher nur ein verkürzter Ausdruck sein dafür, dass die Seele angesichts des früher Gewollten sich bewusst ist, das, diesem entsprechende, wirkliche Lustbringende zu haben, d. h. befriedigt ist.

Damit diese Erörterung nicht den Schein der Wortklauberei auf sich lade, sei darauf hingewiesen, dass die arglos hingenommene Redensart von der Befriedigung des „Willens" ein gutes Stück dazu beiträgt, die Dichtung vom Willensindividuum zu stützen. Es giebt keinen „unbefriedigten" und keinen „befriedigten" Willen, sondern nur eine unbefriedigte und befriedigte Seele, und das Unbefriedigtsein (Unzufriedenheit) der Seele geht ihrem „Wollen" vorher, denn es beruht in dem praktischen Gegensatze; dagegen das Befriedigtsein (Zufriedenheit) der Seele folgt erst dem „Wollen".

---

1) Die Redensart „der Wille verändert sich", „mein Wille hat sich verändert", u. s. f. widersprechen der eben aufgestellten Behauptung natürlich nur scheinbar, sind sie doch nur verkürzter Ausdruck für „die Seele verändert sich als wollende, sie hat jetzt diesen bestimmten, und darauf jenen besonderen Willen" oder „ich will jetzt etwas Anderes als was ich früher wollte": das sich Verändernde ist thatsächlich die Seele oder das Bewusstsein, nicht aber die Bewusstseinsbestimmtheit „Wille".

Hierbei ist noch das Eigenthümliche hervorzuheben, dass die Unzufriedenheit, gleich wie der praktische Gegensatz, auch das „Wollen", so lange es besteht, begleitet, während mit dem Auftreten der Zufriedenheit (Befriedigung) das Wollen nicht mehr da ist. Die Thatsache, welche ihren irreführenden Ausdruck in dem „befriedigten Willen" findet, ist also richtig ausgedrückt „das Aufgehörthaben, das Nichtmehrdasein des Willens". Durch die Bezeichnung „befriedigter Wille" oder „Befriedigung des Willens" wird aber die Meinung erweckt, dass „der Wille", wann „Befriedigung" eingetreten ist, selber noch da sei und damit tritt die Dichtung vom Willensindividuum ein, denn eine Bewusstseinsbestimmtheit „Wille" ist schlechterdings bei der thatsächlichen „Befriedigung" nicht mehr zu finden. In der Willensdichtung Schopenhauers tritt uns dieses phantastische Willensindividuum in hellster und abschreckendster Art entgegen.

Aber nicht nur die Rede von der „Befriedigung des Willens" lässt auf solche Dichtung verfallen, sondern auch eine andere, welche hier daher noch angeführt werden mag, nemlich diejenige von der „Hemmung des Willens" oder dem „gehemmten Willen".. Wir sprechen beim dinglichen Individuum von Hemmung, wenn es, das bis dahin in Bewegung war, durch ein anderes Ding in Stillstand gesetzt wird, welcher sofort wieder der Bewegung des dinglichen Individuums Platz machen würde, wenn das hindernde Ding verschwände. Nicht jedes Aufhören der Bewegung oder was dasselbe sagt, jedes Eintreten eines Stillstandes des Dinges in Folge des Einflusses eines anderen heisst Hemmung, sondern nur dasjenige, bei welchem die in oder ausser dem Dinge liegenden, die Bewegung bisher verursachenden Verhältnisse bestehen bleiben, aber in ihrer „Wirksamkeit" nur lahm gelegt sind, weil und so lange das, die Bewegung unmöglich machende Ding seinen Einfluss übt. Man spricht wohl in diesem Sinne nicht nur von dem in seiner Bewegung gehemmten Dinge, das dann eben ein nicht sich bewegendes, d. i. stillstehendes ist, sondern auch von der „gehemmten Bewegung" kurzweg. Dieser verkürzte Ausdruck kann zugelassen werden, wenn man dadurch sich nicht zu der Dichtung verleiten lässt, dass eine „gehemmte Bewegung", gleichwie das in seiner Bewegung gehemmte Ding noch als Ding, so auch als „Bewegung" noch da sei; denn, wo immer wir von „gehemmter Bewegung" sprechen können, da ist eben keine Bewegung vorhanden, und was wir wahrhaft

darunter meinen, das ist das Aufgehörthaben einer Bewegung des Dinges, deren die Ursache jener Bewegung bildenden Bedingungen alle noch fortbestehen trotz des die Bewegung jetzt unmöglich machenden neu aufgetretenen Dinges. „Gehemmte Bewegung“ aber, an und für sich betrachtet, kann nichts Anderes sein als „Aufgehörthaben, Nichtmehrdasein einer Bewegung“.

Von „Hemmung des Willens spricht man nun, wenn die als wollendes Bewusstseinsindividuum wirkende Seele in dieser ihrer Wirksamkeit gehemmt wird d. i. zu wirken aufhört in Folge des Einflusses von „Anderem“, trotzdem aber das bestimmte ursächliche Bewusstsein weiter mit fortbesteht. Dies bei fortdauerndem bestimmtem Wollen (= Wirkenwollen S. 386) in seinem bestimmten entsprechenden Wirken durch den Einfluss von Anderem unterbrochene Bewusstseinsindividuum wird mit Vorliebe als „gehemmtes“ bezeichnet, weil es üblich ist, das Wirken der Seele als Bewusstseinsindividuums unter dem Bilde einer Bewegung des concreten Individuums auf ein Ziel, die „Wirkung“, hin sich vorzustellen. Wie vielfach, so ist auch hier die Benutzung eines Bildes von nachtheiliger Folge für das Verständniss der eigentlichen Sache geworden, und zwar nach zwei Seiten hin. Einmal wurde das Wirken des Seelenindividuums bestehend gedacht, ohne dass zugleich schon die Wirkung mitbestände, wie ja thatsächlich die Bewegung eines Dinges besteht, während das Ziel, an dem und dem bestimmten Orte sein, noch nicht erreicht ist. So stellte sich denn auch die Auffassung ein, dass die wirkende (in Bewegung auf das Ziel, die „Wirkung“ hin befindliche) Seele in diesem ihrem Wirken „gehemmt“ werden könne, gleich wie das sich thatsächlich bewegende Ding gehemmt wird in seiner Bewegung. Aber wenn wir uns besinnen, so lässt sich Wirken als Thatsache garnicht denken, ohne dass zugleich Wirkung da wäre; Wirken heisst Ursachesein und thatsächlich ist etwas nur Ursache, wenn die Wirkung gegeben ist, Wirken und Wirkung lassen sich nicht als zeitlich Getrenntes verstehen; ist Wirken, so ist auch Wirkung. Zweitens aber — und dies bestärkte in der Meinung, dass das Wirken des Bewusstseinsindividuums der Wirkung voraufginge — führt das Bewegungsbild, unter dem das Wirken des bewussten Individuums betrachtet wird, zu der Meinung, dass alles Wirken dieses Individuums eine Thätigkeit d. i. wirkendes sich Verändern der Seele, oder, dass das bewusste Wirken der Seele immer ein Wirken der sich

verändernden („sich bewegenden") Seele sei. Von dieser Auffassung aus gilt dann als die „Wirkung" der „thätigen" Seele das Endergebniss der einzelnen wirkenden Augenblicke zusammen, welche die sich verändernde, „thätige" Seele bilden, wobei man eben ausser Acht lässt, dass jeglicher dieser Augenblicke, ist anders die Seele in jedem ein wirkendes Individuum, selber schon eine bestimmte Wirkung aufweisen muss.

Wir wissen nun freilich, dass es Seelenthätigkeit giebt, d. h. wirkendes sich Verändern der Seele, deren Schlussaugenblick ein „Endergebniss" dieser Thätigkeit aufweist; so sprechen wir von der Wahrnehmungs- und Vorstellungsthätigkeit, z. B., wenn wir im Theater einer Aufführung beiwohnen, deren Endergebniss das „Haben" des aufgeführten Stückes ist; in gleicher Weise reden wir von Phantasiethätigkeit und Denkthätigkeit, und gleichfalls vom Unterbrechen oder Abbrechen dieser Thätigkeiten. Aber nicht in allen Fällen dieses Abbrechens finden wir eine „Hemmung", finden wir uns als „in unsrer Thätigkeit gehommte" und zwar desshalb nicht, weil wir auch keineswegs in allen Fällen solcher seelischer „Thätigkeiten" das Bewusstseinsindividuum als „wirkendes" finden. Und darauf geht doch alle „Hemmung des Willens", dass sich die als (wollendes) Bewusstseinsindividuum[1]) wirkende Seele in diesem ihrem Wirken durch ein neu auftretendes „Anderes" zum Nichtwirken gezwungen sieht, während es noch weiter wirken will.

Wir stossen hier auf einen bemerkenswerthen Unterschied, den man zu übersehen pflegt zum Schaden der klaren Auffassung: ein Anderes ist das Wirken des seelischen sich Veränderns, das „Thätigsein", ein Anderes das, solches Thätigsein Wirken des Seelenindividuums; im ersteren Falle ist die Wirkung das Endergebniss all der Wirkungen jenes Inhaltes der einzelnen Augenblicke, aus welchem das sich Verändern der Seele als wirkendes besteht, in letzteren Falle ist die Wirkung eben dieses Thätigsein selbst; hier ist das Wirkende das Bewusstseinsindividuum, welches das bestimmte Thätigsein seiner selbst will und als solches wollende dem thatsächlichen Thätigsein vorausgeht, dort dagegen ist das thatsächliche Thätigsein das Wirkende. In beiden Fällen, sei es dass das Thätigsein als das wirkende sich

1) Als „wollendes Bewusstseinsindividuum" wirken ist ja nur ein überschüssiger Ausdruck für „als Bewusstseinsindividuum wirken".

Verändern, sei es dass es als das vom wollenden Bewusstseinsindividuum gewirkte und dann auch selber wirkende sich Verändern der Seele da ist, wird diese Thätigkeit unterbrochen oder abgebrochen werden können; im letzteren Falle aber natürlich nur, da hier das Wirken des Bewusstseinsindividuums in dem Thätigsein („Wirkung") vorliegt, ist von einer „Hemmung des Willens" die Rede[1]); nicht aber kann diese Aussage mit Recht gemacht werden angesichts einer Thätigkeit der Seele, welche nicht „gewolltes" Thätigsein ist. Wo immer „Hemmung des Willens" auf eine unterbrochene Thätigkeit der Seele sich beziehen soll, da muss diese Thätigkeit als eine vom (wollenden) Seelenindividuum gewirkte gewusst sein; also keineswegs darauf liegt hierbei der Ton, dass es eine Seelenthätigkeit (ein seinerseits wiederum wirkendes sich Verändern des Bewusstseins) ist, welches unterbrochen ist, sondern darauf, dass mit ihr als der Wirkung des Bewusstseinsindividuums desshalb auch das Wirken der, nach wie vor, sie wirkenwollenden Seele abgebrochen ist. Von „Hemmung des Willens" darf daher, wie wir nun weiter sagen können, immer nur da geredet werden, wo das Wirken des Bewusstseinsindividuums, mag dieses nun in einer Thätigkeit der Seele oder in etwas Anderem als der Wirkung dieser wollenden Seele sich darstellen, gemeint ist.

Dieser Wahrheit verschliessen sich aber diejenigen, welche das Wirken des Individuums „Seele" unter dem Bewegungsbilde sich „klar" machen zu können meinen. Da sie sich aber doch der Thatsache nicht verschliessen können, dass gar manche „Wirkung" des Bewusstseinsindividuums, gar manches, das als vorher „Gewolltes" unmittelbar gewusst ist, nicht eine Thätigkeit der Seele bedeutet, so greifen sie, weil eben doch „Hemmung des Willens" das in seinem Wirken gehemmte Bewusstseinsindividuum bedeutet, zu der Dichtung, dass sie, für deren Denken ja Wirken und Wirkung als angeblich zeitlich Getrenntes schon durchaus geläufig geworden ist, dieses Wirken, welches ihnen eben ein der Wirkung voraufgehendes Thätigsein (d. i. sich Verändern, „Bewegung") der Seele sein soll, in dem „Wollen" der Seele finden. Dieser „Fund" wird ihnen, nachdem sie einmal Wirken und Wirkung als angeblich zeitlich Verschiedenes und auf einander Folgendes auseinandergerissen haben,

1) „Hemmung des Willens" kann ja nur „bewusstes Gehemmtsein des Wollenden" bedeuten.

durch zweierlei nahe gelegt, sowohl dadurch, dass in der That alles Wirken des Bewusstseinsindividuums seine nothwendige Voraussetzung im Wollen hat, also eng mit demselben verknüpft ist, als auch dadurch, dass Wollen und Wirken im Sprachgebrauch vielfach zusammengeworfen sind. Dabei verschliessen sie sich aber der Thatsache, dass Wirken (= Ursachesein) nicht nur als Thätigkeit (= wirkendes sich Verändern) sich bietet (S. 384 f.), sondern auch dem Unveränderlichem, und daher auch dem Bewusstseinsindividuum des Augenblicks, zugehören, dass demnach nicht nur die „Bewegung", sondern auch die „Ruhe" dem Wirkenden zukommen kann. Und gleichfalls übersehen sie, dass „Wollen" (= Wirken- oder Ursachseinwollen) auch dem Seelenaugenblick schon als Bestimmtheit zukommt, was nicht möglich sein würde, wenn Wollen stets eine Thätigkeit wäre d. i. in mehreren verschiedenen Seelenaugenblicken erst sich darböte. Endlich aber beachten sie nicht, dass, wenn Wollen in der That eine „Thätigkeit", ein bestimmtes sich Verändern der Seele wäre, von einem bestimmten, in den verschiedenen Seelenaugenblicken gleichbleibenden Wollen nicht die Rede sein könnte: und dieses Letztere, meinen wir, sollte schon hinreichen, die Fabel vom Wollen als einer Seelenthätigkeit für die Psychologie unmöglich zu machen.

In bestimmtem Sinne liesse sich ja, gleichwie von einer Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Denkthätigkeit u. s. w., von einer Willensthätigkeit[1]) sprechen, indem man darunter das sich Verändern des wollenden Bewusstseins verstände, welches eben darin besteht, dass in den verschiedenen Augenblicken der Seele verschiedener Willensinhalt gegeben ist; als „Thätigkeit" wird dieses sich Verändern des Wollenden im Besonderen dadurch gekennzeichnet, dass es „wirkendes" ist, d. h. eine Wirkung als Endergebniss aufweist. Aber Willensthätigkeit in diesem Sinne würde, gleichwie jene anderen Seelenthätigkeiten, damit, dass sie (dieses wirkende sich Verändern der Seele) da ist, nicht auch schon als „Wirkung" des Bewusstseinsindividuums, als vorher „gewollte", aufgefasst werden dürfen. Allerdings, wenn auf das Aufhören derselben das Wort von der „Hemmung des Willens" anwendbar sein soll, so muss freilich

---

1) Wohl zu unterscheiden ist davon das Wort „Willensthätigkeit" im Sinne von Thätigkeit des Bewusstseins, die auf dem „Willen" sich gründet, d. h. die von dem (wollenden) Bewusstseinsindividuum gewirkt ist.

dieses sich Verändern des wollenden Bewusstseins selber Willensinhalt des dasselbe wirken wollenden Bewusstseins gewesen sein.

Die Dichtung von einem „Wollen“ als einer „Seelenthätigkeit vor der Wirkung“ meint aber garnicht ein derartiges sich veränderndes Bewusstsein, denn der Willensinhalt oder, wie man lieber sagt, das Ziel soll bei dieser Thätigkeit, in allen den Augenblicken dieses einzelnen bestimmten „Wollens“, dasselbe sein. Worin soll denn aber das sich Verändern, welches als Thätigkeit „Wollen“ bezeichnet wird, bestehen? Da das Seelenleben selber nichts zur Beantwortung dieser Frage bietet, flüchtet man zur Dingdichtung; die Thätigkeit „Wollen“ ist ein sich Bewegen, sich Regen, und wessen? Des „Willens“! Wir sind also wieder bei der Dichtung vom Willensindividuum angelangt: „der Wille ist thätig“, „die Thätigkeit des Willens“, „der Wille regt sich“, „der Wille kommt zur Ruhe“, „der unruhige Wille“ u. s. f.

Zu der Annahme solchen „Willens“, der auch „nicht wollen“, „nicht thätig sein“ kann, werden sie aber auch noch durch einen anderen Umstand gebracht. Das „Wollen“ als „Thätigkeit“ halten sie ja nicht bloss fest, sondern auch, dass diese angebliche „Thätigkeit“ aufhöre und dass dieses Aufhören eine „Hemmung des Willens“ sei. Letzteres, wie sie wissen, kann aber nur ausgesagt werden, wenn in jener Thätigkeit das Wirken eines concreten Individuums vorliegt, sie also Wirkung eines solchen wollenden Individuums ist. So wird denn von ihnen das angebliche „Wollen“ als Wirkung eines „Willensindividuums“ ausgegeben; der „Wille“, meinen sie, „äussere sich“ in dieser Thätigkeit, in ihr „wirke er sich aus“; dieses sein Wirken, „Wollen“, könne auch durch Einfluss von Anderem aufhören, aber trotzdem dieser „Wille“ selber doch, allerdings in „Unthätigkeit“, d. i. ohne die Thätigkeit „Wollen“ zur Wirkung zu haben, bestehen bleiben. Ein solches Willensindividuum aber müssen sie erdichten, um aus der Schwierigkeit, welche die irrige Annahme, dass „Wollen“ eine Thätigkeit „Wirken“ sei, sich scheinbar herauszuwinden, wenn anders dieses Wollen soll aufhören und ein solches Aufhören eine „Hemmung des Willens“ soll heissen können. Denn „gehemmtes Wollen“ kann, wenn Wollen eine Thätigkeit bedeutet, ebenso wenig wie „gehemmte Bewegung“ etwa noch eine Thätigkeit bedeuten, die da wäre; sondern es muss eben darunter eine nicht mehr daseiende Thätigkeit verstanden werden, deren die Ursache bildenden Bedingungen aber fortbestehen und

sofort wieder solche Thätigkeit wirken würden, sobald nur das „hemmende“ Andere nicht mehr da wäre. So verfällt man nothwendigerweise auf ein „Willensindividuum“, das in seinem Wirken, welches in der Thätigkeit „Wollen“ sich „äussere“, gehemmt werde.

Manche, welche eine derartige Thätigkeit „Wollen“ als „Aeusserung“ oder „Wirkung“ eines Willensindividuums, die man auch wohl ein „inneres Handeln“ genannt hat, nicht aufstellen, werden doch durch die Rede von der „Hemmung des Willens“ verleitet, ein Willensindividuum zu erdichten, welches wirken (= Ursachesein) und in seinem Wirken gehemmt werden könne. Sie werden dabei von dem richtigen Gedanken geleitet, dass selbstverständlich nur ein concretes Individuum Hemmung erfahren, gehemmt werden könne, und dass es nur als ein verkürzter Ausdruck anzusehen sei, wenn man von einer gehemmten Bewegung oder gehemmter Thätigkeit rede; nicht Bewegung, nicht Thätigkeit ist da, wenn man von „gehemmter Bewegung“ oder „Thätigkeit“ spricht, sondern ein aus der Bewegung, die da war, zum Stillstand gezwungenes, ein aus der Thätigkeit, die da war, zur Unthätigkeit gezwungenes Individuum. Aber sie missverstehen den Ausdruck „Hemmung des Willens“ oder vielmehr sie lassen sich durch diese, offenbar aus der Dichtung vom Willensindividuum hervorgegangene Redewendung verleiten, und nehmen kritiklos ein solches Individuum „Wille“ hin, anstatt zur Seele zu greifen.

Sehen wir recht zu, wann immer eine „Hemmung des Willens“ ausgesprochen wird, so ist es erstens garnicht ein wollendes Individuum „Wille“, welches eine Veränderung erlitten hat, also „gehemmt“ sein könnte, sondern die Seele, welche vorher das Bewusstsein ihres Wirkens hatte und jetzt das Bewusstsein hat, nicht wirken zu können, obwohl die ursächliche Bestimmtheit, das Wollen (= wirkenwollen) noch fortbesteht. Zweitens ist das früher Wirkende und jetzt nicht mehr Wirkende keineswegs der „Wille“, diese ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, sondern das wollende Bewusstseinsindividuum, denn jenes Wirken war ein bewusstes Wirken, und solches ist nur das des Bewusstseinsindividuums. Zwar ist das Wirken desselben nur möglich, weil es auch „Willen“, ursächliche Bestimmtheit, hat, aber doch nicht diese ist allein das „eigentlich“ Wirkende; wäre sie es, so würde ihr Wirken, wie das der anderen Bewusstseinsbestimmtheiten (S. 374 f.) selber ein unbewusstes Wirken sein.

Drittens ist das Wirken (Ursachesein) des Bewusstseinsindividuums garnicht in dem thätigen (sich verändernden) Bewusstsein begründet; das wollende Bewusstsein ist kein solches „*thätiges*", welches zu seinem Sein verschiedene Augenblicke erforderte, sondern es ist das *Augenblicksindividuum* „Bewusstsein", da ja, wie wir bemerkten, das „Wollen" sich selber nicht verändert und auch nicht verändern kann, sondern immer dasselbe ist oder aber einem anderen besonderen Willen als Bewusstseinsbestimmtheit Platz macht und selber dann nicht mehr ist. *Wille oder Wollen ist keine „Thätigkeit", sondern eine Bestimmtheit des einzelnen Bewusstseinsaugenblicks.*

Wenn wir nun den Ausdruck „Hemmung des Willens" noch beibehalten wollen, so können wir nichts anderes darunter verstehen, als das in seinem Wirken (= Ursachesein) gehemmte (wollende) Bewusstseinsindividuum. *Diese* „Hemmung" (nicht-Ursachesein) ist, wie das „Wirken", eine selbstverständlich „*bewusste*", und als Bewusstseinsbestimmtheit setzt sie auch das Bewusstsein vom Wirken-*können*, nicht nur das vom „Wirkenwollen" (= Wollen) voraus; letzteres ist die *ursächliche* Bewusstseinsbestimmtheit *selber*, ist also unvermittelt gegeben, jenes aber gehört zur *gegenständlichen* und setzt die Erfahrung des eigenen Wirkens voraus. Ob die Seele überhaupt wirken *kann*, das Bewusstsein dieses Könnens hat sie erst, wenn sie sich wenigstens irgend einmal eines eigenen Wirkens bewusst gewesen ist, wenigstens irgend einmal das Bewusstsein, *Ursache zu sein*, gehabt hat. Das Wollen (= Wirkenwollen) als Bewusstseinsbestimmtheit ist der Seele zwar möglich, ja *muss* sogar vorangehen, bevor sie das Bewusstsein eigenen Wirkens und das des Wirkenkönnens hat; die Bewusstseinsbestimmtheit „Hemmung des Willens" kann aber niemals auftreten, ohne dass nicht das Bewusstsein eigenen Wirkens (d. i. Ursacheseins) voraufgegangen wäre: Letzteres ist ja schon aus dem allgemeinen logischen Satze verständlich, dass man etwas zuvor selber gehabt haben muss, um sein Nichtsein „haben" zu können.

Der wahrhafte Sinn von „Hemmung des Willens" lässt uns auch verstehen, warum Mancher in dem „Willen" den „Kern" der Seele sehen zu müssen meint. Wird sich doch die Seele, grade wenn sie in ihrem Wirken als dem Wirken ihrer selbst, des *Bewusstseinsindividuums*, sich „gehemmt" weiss, dessen auch bewusst sein, dass dieses ihr eigenes bewusstes Wirken zur nothwen-

digen Bedingung ihre ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit hat; sie muss also eben immer wollendes Bewusstsein sein, um als Individuum wirken zu können. In allen übrigen Bestimmtheiten liegt nicht diese Forderung, dass das Individuumsbewusstsein mitspiele, nur in der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit liegt sie; „Wille“ ist nur denkbar im Verein mit allen übrigen Bewusstseinsbestimmtheiten und (selbstverständlich) dem grundlegenden allgemeinen Bewusstseinsmomente „Subject“ in Einem Augenblicksbewusstsein, und das wirkende Bewusstseinsindividuum ist eben dieses ganze Augenblicksbewusstsein mit all seinen Bestimmungen. Dasjenige aber, welches macht, dass dieses Selbstbewusstsein des seelischen Individuums als wirkender Einheit da ist, ist eben die ursächliche Bestimmtheit, der „Wille“. Desshalb verstehen wir es, wenn man den „Willen“ den „Kern“ des Individuums „Seele“ genannt hat, denn er ist in der That das Moment des Bewusstseins, welches erst dieses Bewusstseinsindividuum zum klaren Individuumsbewusstsein kommen lässt: dass zur Bezeichnung dieser Eigenthümlichkeit des „Willens“ das Wort „Kern“ des Individuums das geeignete, und nicht ein zu Missverständnissen à la Schopenhauer verleitendes sei, kann allerdings nicht von uns behauptet werden, vor Allem desshalb nicht, weil der „Wille“ und das „Wollen“, wie wir nun zur Genüge meinen gezeigt zu haben, nicht Ursprüngliches der Seele ist, sondern voraufgehende gegenständliche und zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit als nothwendige Voraussetzung ihrer Möglichkeit fordert.

Wir bemerkten früher, dass mit der „Ursprünglichkeit“ keineswegs auch die „Spontaneität“ des Willens falle, indessen gilt es, wollen wir diese aufrecht erhalten, immerhin einer Verständigung über den Sinn des Wortes.

Wenn man „Wille“ als Willensindividuum fasst, so muss freilich Spontaneität und Ursprünglichkeit zusammenfallen; „spontanes“ Wollen ist dann auch ursprüngliches Wollen und umgekehrt. Aber „Willensindividuum“ ist ein Hirngespinnst, und „Wollen“ ist nicht „Thätigkeit“ eines solchen, noch überhaupt „Thätigkeit“, sondern „Wille“ oder „Wollen“ ist Bewusstseinsbestimmtheit des Augenblicksindividuums „Seele“, während Seelen-Thätigkeit immer nur eine Bestimmtheit des concreten (d. h. eben mehrere Augenblicke umfassenden) Individuums „Seele“ sein kann.

„Spontaneität“ wird von etwas ausgesagt, von dessen Auftreten man meint, dass es nicht unmittelbar durch „Anderes“ bedingt ist, dass es vielmehr „von selbst“ geschehe. Im strengen Sinne des Wortes ist dann aber Spontaneität niemals wahrhaft vorhanden, denn es kann nicht irgend etwas geben, dessen Auftreten „von selbst“ geschehe und nicht durch „Anderes“ bedingt sei. Das Ewige, das niemals auftritt, weil es immer besteht, ist zwar Unbedingtes, aber von ihm lässt sich doch wieder nicht Spontaneität aussagen, weil dieses Wort ein besonderes Auftreten, ein „unbedingtes“, ein „von selbst“ Auftreten bezeichnen soll.

Jedes Auftreten von etwas ist Veränderung des bisher Gegebenen, jede Veränderung hat ihre Ursache, ist bedingt. Soll das beliebte Fremdwort „Spontaneität“ beibehalten werden und mit Berechtigung Anwendung finden, so darf das mit ihm ausgedrückte „Unbedingtsein“ des Auftretens von etwas nur in einem eingeschränkten Sinne gebraucht werden. Diese Einschränkung beruht zunächst darauf, dass das auftretende etwas, auf welches der Ausdruck Anwendung finden soll, die neu eintretende Bestimmtheit eines Concreten sei, dass also das Auftreten derselben eine Veränderung des bestimmten bisher gegebenen Concreten bedeute; die Einschränkung selber besteht dann darin, dass „unmittelbar nicht bedingtsein durch Anderes“ bedeutet „unmittelbar nicht bedingtsein durch Anderes als durch das, was zu dem bestimmten Concreten gehört“, und dass das „selbst“ in dem „von selbst Auftreten eines etwas“ nicht auf das etwas selber, welches neu auftritt, sondern auf das Concrete, als dessen neue Bestimmtheit es auftritt, sich bezieht. Dieser eingeschränkte Sinn allein ist das Wahre z. B. in den Sätzen: „die Bewegung hebt von selbst an“, „der Schuss geht von selbst los“; sie können nur die Thatsache enthalten, dass die Ursache des Auftretens der Bewegung und des Schusses auch nicht einmal zum Theil in Anderem, sondern ganz allein in dem Dinge, welches sich bewegt, und in der Waffe, welche schiesst, zu suchen und zu finden sei.

Wenn das gemeine Bewusstsein sich dieses so eingeschränkten Wortsinnes „Spontaneität“ auch nicht bewusst wird, so denkt es trotzdem in diesem Sinne, mag es gleich die „Spontaneität“ des Auftretens von Bewegung und Schuss im uneingeschränkten Sinne aussprechen; denn Jeder, welcher dieses behauptet, ertappt sich doch darauf, dass er dabei „Bewegung“ oder „Schuss“ als Individuum

schon vorher bestehend annimmt, die jetzt „nur“ aufgetreten, „ans Tageslicht getreten“ sind, und dass er dieses ihr „zum Vorschein Kommen“, diese ihre „Veränderung“ dem erdichteten Individuum „Bewegung“ oder „Schuss“ als dessen alleinige Wirkung zuschreibt: „die Bewegung hat von selbst angehoben“, „der Schuss ist von selbst losgegangen“. Die Dichtung eben muss hier dem gemeinen Bewusstsein das auch ihm nothwendige Concrete liefern, das es von der Wirklichkeit, die ein solches thatsächlich bot, ausgeschlagen hat, und es ausschlagen musste, weil man den uneingeschränkten Sinn des Wortes „Spontaneität“ zunächst einfach hingenommen hat und ihn nun auch aufrecht halten zu müssen meint.

Was von der Spontaneität auf dem Gebiete des Dinglichen gilt, hat ebenso seine Geltung auf dem des Seelischen, weil hier nicht minder, wie dort, der Satz unverbrüchliche Wahrheit ist, dass jede Veränderung ihre Ursache hat; Spontaneität hat also auch im Seelischen nur Wahrheit in dem angegebenen eingeschränkten Sinne. Weil man aber vom gemeinen Bewusstsein her gewohnt war, „Spontaneität“ im uneingeschränkten Sinne zu verwenden, so ist es üblich geworden, all das auftretende Seelische, welches „klar“ vorlag als Bedingtes, und zwar als von Seelischem, dem „Selbst“ der Seele Angehörigem, Bedingtes, nicht mit diesem Worte zu belasten, obwohl doch alle Vorstellungen und ferner alle Gefühle, mit Ausnahme der sinnlichen d. i. der „ursprünglichen“ Gefühle, als auftretende die „Spontaneität“ im (einzig berechtigten) eingeschränkten Sinne ohne Frage auch aufweisen. Man beschränkte demnach auf dem Gebiete des Seelischen (freilich leider nicht den Sinn, sondern) den Gebrauch des Wortes „Spontaneität“, und zwar auf das Auftreten des „Willens“.

Nun ist es für uns selbstverständlich, dass dem auftretenden „Willen“, obzwar oder vielmehr weil ihm eben Ursprünglichkeit nicht beigelegt werden kann, „Spontaneität“ im eingeschränkten Wortsinne zukomme; es giebt keinen „Willen“ oder „Wollen“, dessen Auftreten nicht „von selbst“ geschehe, denn es ist eine jede besondere ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit von nichts Anderem denn von dem Bewusstsein, als dessen Bestimmtheit sie auftritt, unmittelbar bedingt; ihre Ursache besteht aus den zwei Bedingungen allein: der allgemeinen Bedingung „Bewusstsein überhaupt“ und der besonderen Bedingung „praktischer Gegensatz“.

Aber desshalb, weil wir „Spontaneität" im eingeschränkten Wortsinne für den auftretenden „Willen" einschränkungslos fordern und damit betonen, dass in dem „Selbst", der Seele, allein und nicht in etwas Anderem auch nur mit, die Bedingungen für das Auftreten des Willens zu suchen seien, können wir der Behauptung, dass das Auftreten des „Willens" ein „spontanes" im uneingeschränkten Wortsinne sei, keine Berechtigung zuerkennen. Weil wir wissen, dass „Wille" eine Bestimmtheit des Bewusstseins ist, wird es uns ohne Weiteres klar sein, dass das Auftreten des „Willens" durch „Anderes" bedingt sein muss, welches ihm vorhergeht. Eine Bestimmtheit, die von selbst aufträte, die nicht durch „Anderes" als durch sich selbst hervorgerufen würde, ist ja ein Widerspruch in sich, der jener Behauptung gleichkommt, dass irgend etwas sei, bevor es sei, oder auch dem scholastischen Spruche Spinoza's von der causa sui. In dieser Hinsicht sind auch mit uns Diejenigen, welche dennoch für den „Willen" oder das „Wollen" die Spontaneität im uneingeschränkten Wortsinne beanspruchen, einig, denn das Auftreten des Wollens halten sie durchaus ebenfalls von „etwas" bedingt. Und sie gehen auch darin mit uns zusammen, dass das bedingende etwas nicht „Anderes" sein könne, dass das Bedingende im „Selbst" zu suchen sei. Aber weil sie das „Andere" und „Selbst" auf die Bewusstseinsbestimmtheit „Wille" und nicht auf das concrete Bewusstsein, dessen Bestimmtheit der „Wille" ist, beziehen, rechnen sie zu dem „Anderen", von dem der „spontane Wille" nicht bedingt sein könne, auch alles „andere" Seelische desselben Bewusstseins, und das „Selbst" ist ihnen der „Wille" selber.

Indessen können sie doch nicht lassen von dem nothwendigen Gedanken, dass das allerdings „offenbar" spontane Auftreten des „Willens" seine Ursache haben müsse, und so stellt sich, weil dasselbe doch ein „von selbst Auftreten" sein soll, mit Sicherheit die Dichtung von dem „Willensindividuum" ein, in welchem „Selbst" nun die Bedingungen des spontanen Wollens, der angeblichen Veränderung seiner selbst, einzig und allein gelegen sein sollen. In der That ist also doch die „Spontaneität" des Auftretens des Wollens auch von ihnen im eingeschränkten Wortsinne behauptet, nur dass sie, anstatt des Bewusstseinsindividuums, welches ihnen die Wirklichkeit darbietet, ein erdichtetes Individuum „Wille" einsetzen als dasjenige Selbst, welches das „von selbst Auftreten" des Wollens verursacht.

Dieses Märchen vom Willensindividuum, welches ja in unserem
›rachschatze weidlich wieder und wieder erzählt wird, hat, verbunden
it der irrigen Meinung, dass „Wollen" eine Thätigkeit sei, während
eine Bestimmtheit des Bewusstseinsaugenblicks ist, es zu
ande gebracht, dass heutzutage unter Gelehrten und Gebildeten
cht einmal Einverständniss erzielt ist über die „Freiheit des
'illens", sondern dass diese noch immer für ein „schwieriges Pro-
em" gilt. Wir meinen, wenn man sich nur darüber klar geworden
t, dass „Wille" nicht ein concretes Individuum, sondern die Be-
immtheit des concreten Bewusstseinsindividuums „Seele" ist, wenn
an, mit anderen Worten, sich nur erst bemüht, den Thatsachen
›s Seelenlebens allein das Wort zu lassen und sich aller voreiligen
ichtung zu enthalten, so kann, was man Thatsächliches als Frei-
eit des Willens zu bezeichnen hat, nur das sein, was wir als
Spontaneität des Willens" im eingeschränkten Wortsinne
›zeichnet haben. Im psychologischen Sinne, welcher nicht,
ie der ethische, zweierlei „Selbst", das „psychologische" und das
›thische" unterscheidet, sondern nur die Seele überhaupt als das
Selbst" fasst, giebt es, gleichwie nur „spontanen" auch nur
'reien" Willen; freier Wille ist der Psychologie nur ein über-
:hüssiger Ausdruck für „Wille". Denn bei jedem „Wollen"
egt die Ursache desselben allein in dem concreten Bewusstsein,
›ssen Bestimmtheit er ist: jeder „Wollende" erweist sich in seinem
Vollen als „selbstbestimmtes" Individuum.

Wenn ebenfalls das Wort „Selbstbestimmung", mit dem man
:hicklich das Freisein oder die Freiheit des Wollenden erläutern
ann, in dem Meinungsstreit über die „Freiheit des Willens" ver-
:hiedene Deutung erfahren hat, so hat auch dies die Dichtung vom
Villensindividuum zu Stande gebracht. Anstatt dem Thatsächlichen
ie Ehre zu geben und das „Selbst", welches den „Willen" be-
timme, in dem „anderen" voraufgehenden Bewusstseinsaugenblicke
ıit seiner gegenständlichen und zuständlichen Bestimmtheit zu
ehen, meinte man, das Bestimmende müsse Wille selber sein,
nd das „sich selbst bestimmen" sei ein besonderes Wollen, die
Selbstbestimmung" also die Wirkung eines besonderen ursächlichen
ewusstseins. Es wurde mithin wiederum ein „Wille" hinter das
ı der „Selbstbestimmung" auftretende Wollen gesetzt, welcher dieses
Vollen angeblich erst „wirke".

Nicht wenig hat zur Einnistung solcher phantastischen Ver-

zerrung des einfachen Sachverhaltes auch der Sprachgebrauch von „der Freiheit des Willens" beigetragen. „Freiheit" heisst „nicht bedingt sein durch Anderes, auf sich selbst gegründet sein": dies kann aber vom „Willen", der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit, nicht behauptet werden, der Wille ist selber unter keinen Umständen frei, aber unter allen Umständen frei ist der Wollende. Es empfiehlt sich daher, wenn man an die beliebte Frage nach der „Freiheit des Willens" herangeht, sie zunächst sofort zu der Frage nach der „Freiheit des Wollenden" d. i. des wollenden concreten Bewusstseinsindividuums umzuformen.

Am stärksten aber und zugleich am naivsten tritt die Dichtung vom „frei wollenden Willensindividuum" hervor in dem Streite um die „Wahlfreiheit des Willens". Wenn das Willensindividuum als ein wählendes, angesichts verschiedener möglicher Willensinhalte erst sein Wollen „bestimmendes" behauptet wird, als ob „Wille" zunächst „indifferent" über dem verschiedenen Möglichen schwebe, um sich dann „nach eigener Wahl" auf eines zu stürzen, so tritt hier erst so recht deutlich zu Tage, wie durch solche Dichtung die Sache gradezu auf den Kopf gestellt wird. Die Bedingung wird zur Folge, die Folge zur Bedingung gemacht. Der Umstand aber, welcher zu dieser den Thatbestand umstülpenden Meinung veranlassen mochte, ist darin wohl zu suchen, dass die voraufgehende Bedingung, vorgestelltes Lustbringendes, allerdings als Willensinhalt, als welche sie nachher da ist, erst da ist, wenn die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit als solche da ist.

Was aber den berühmten Streit des Thomas von Aquino und des Duns Scotus über die „Willensfreiheit" („Spontaneität" im uneingeschränkten Wortsinne) angeht, welche jener leugnete und dieser behauptete, so hatte Thomas durchaus Recht, wenn er den „Willen" für bedingt erklärte, und Duns Unrecht, da er aus dem Willen ein sich selbst bestimmendes Willensindividuum machte. Aber Duns wurde in seinem Widerspruch gegen Thomas von dem richtigen Gedanken geleitet, dass die besondere, in der Seele liegende Bedingung des auftretenden Willens keineswegs durch Thomas schon richtig angegeben sei mit der Vorstellung vom Guten oder Lustbringenden; nur griff er seinerseits doch fehl, dass er auf ein Individuum „Wille" verfiel, welches seinerseits das Wollen bedinge und auftreten lasse. In Wahrheit hat also weder Duns noch Thomas Recht; die besondere Bedingung des Wollens ist in jedem Falle

des ursächlichen Bewusstseins weder ein seelisches Individuum „Wille“ noch das vorgestellte Lustbringende allein, sondern vielmehr die ganze Summa der Bestimmtheiten des Seelenaugenblicks, zu denen freilich als eine hervorstechendste die Vorstellung vom Lustbringenden oder Guten gehört. Der bis heute bestehende Widerstreit von „Thomisten“ und „Scotisten“ findet in Wahrheit durch die Einsicht ein Ende, dass die besondere Bedingung des Willens in dem diesen Willen überhaupt bedingenden vorhergehenden Seelenaugenblicke jener „praktische Gegensatz“ sei. Thomas legt schon den Finger auf das eine Stück desselben, die Vorstellung vom Lustbringenden; dieses als die ganze besondere Bedingung auszugeben —, darin irrte er, aber angesichts der Thatsache, dass Wille überhaupt nicht gegeben sein kann, es sei denn als besonderer, bestimmter Wille, übertraf er den Duns durch die Erkenntniss, dass (um das Wortspiel zu gebrauchen) der „bestimmte“ (besondere) Wille immer ein „bestimmter“ (bedingter) ist, wesshalb er auch mit Recht die Ursprünglichkeit des „Willens“ verneinte.

Wenn dann Thomas zugleich auch die Freiheit oder Spotaneität des „Willens“ verneinte, so kam er dazu, weil er das Wort als „uneingeschränktes Unbedingtsein des auftretenden Willens“ verstand — und dann vertheidigte er freilich einen für uns selbstverständlichen Satz, da wir wissen, dass das Auftreten jeglicher Bestimmtheit des Gegebenen überhaupt bedingt sein muss. Sprechen wir aber doch von Freiheit, d. i. Spontaneität des Willens, so ist unser Zweck dabei, hervorzuheben, dass das Wollen der Seele allezeit seine besondere Bedingung nur in der Seele selbst, nicht auch etwa zum Theil in „Anderem“ habe, also dass die Seele „von selbst (nicht durch „Anderes“ bestimmt oder bedingt) wolle. Diese Freiheit der wollenden Seele, diese „Freiheit des Willens“ kennt also garnicht den Gegensatz „Unfreiheit des Willens“, denn es ist kein Wollen, keine ursächliche Bestimmtheit möglich, deren unmittelbare Bedingung nicht gänzlich in der Seele „selbst“, sondern, wenn auch nur zum Theil, in „Anderem“ gesucht werden müsste.

„Freiheit des Willens“ = „schlechthin unbedingtes Auftreten des Willens“ aber verwerfen wir ebenso nachdrücklich wie Thomas. „Freiheit des Willens“ = „nicht von Anderem als von der Seele selbst unmittelbar bedingte ursächliche Bestimmtheit der Seele“ behaupten wir aber ebenso nachdrücklich und allgemein, wie wir den „Willen“ selber als besondere Bewusstseinsbestimmtheit be-

haupten, denn ohne jene giebt es gar keine ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit. Die von der Seele unmittelbar gewusste, daher schlechtweg sichere Thatsache von dieser „Freiheit des Willens“ macht es auch, dass allen Versuchen gegenüber, die „Unfreiheit des Willens“, d. h. das unmittelbare Bedingtsein des Wollens durch „Anderes“, als was die Seele selbst ist, aufzuweisen, die Seele immer wieder auf die Behauptung zurückgreift: „ich selbst bin doch die unmittelbare Bedingung meines Wollens“.

Noch abgesehen von der Wahlfreiheit ist nun die Lösung des Problems „Freiheit des Willens“ nicht nur durch die dem gemeinen Bewusstsein geläufige Dichtung vom seelischen Individuum „Wille“ erschwert, sondern auch dadurch, dass man dem psychologischen Sinne des Wortes den ethischen unterschiebt. Letzterer hat allerdings zu seinem thatsächlichen Gegensatze die „Unfreiheit des Willens“; mischt man nun beide verschiedenen Sinne des Wortes unter einander, so führt dies leicht zu der Annahme, auch die „Freiheit des Willens“ im psychologischen Sinne habe „Unfreiheit des Willens“ zum thatsächlichen Gegensatze. Und wenn dann die Thatsachen selber diese Annahme nicht bestätigen, so muss eben wieder die Dichtung helfen, um den Gegensatz auch im psychologischen Sinne zu retten und zu „verstehen“; was wieder Wasser auf die Mühle des Individuums „Wille“ ist. Wie wir im ethischen Sinne mit Recht ein freies, d. h. auf das sittliche Selbst gestelltes, durch dieses allein bedingtes Wollen dem unfreien d. h. auf das unsittliche Selbst gestellten Wollen gegenüberstellen, indem wir dabei das sittliche als das „eigentliche“ Selbst allein ansehen und daher die Seele, welche unsittlich will, eine gezwungen d. i. unfrei wollende nennen, weil eben hier das Wollen zwar gewiss durch das psychologische Selbst bedingt ist, aber doch die den Willensinhalt nachher bildende Vorstellung vom Lustbringenden nicht für das sittliche Selbst Lustbringendes sein und demnach auch nicht von diesem Selbst gewollt werden kann: so überträgt man diesen Gegensatz auf das psychologische Wollen in dem Sinne, dass das erdichtete Willensindividuum nun auch ein freies und ein unfreies Wollen aufweise. Dabei erhält dieses sich angeblich selbst zum Wollen bestimmende Individuum „Wille“ die dem sittlichen Selbst entsprechende Stelle, während das „Andere“, was die Seele sonst noch aufweist und was angeblich auf jenes Individuum „Wille“ einwirken und es zu einem Wollen

zwingen kann, die dem unsittlichen Selbst entsprechende Stelle eingeräumt bekommt.

Und nun heisst es denn: bestimmt „der Wille“ sich selbst zum Wollen, so ist er freier Wille, wird er durch das der Seele sonst noch zugehörige Andere, die Wahrnehmungen — Vorstellungen und das Gefühl bestimmt, so ist er ein unfreier, ist er in einer Zwangslage.

Ausser durch diese ganz unstatthafte und, wie man sieht, nur mit Hülfe der Dichtung vom Willensindividuum mögliche Uebertragung des (ethischen) Gegensatzes „freier — unfreier Wille“ auf das rein psychologische Gebiet wird das an sich so einfache psychologische „Problem“ von der Willensfreiheit, d. h. von der „Spontaneität“ der auftretenden ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit nun noch wirrer gemacht dadurch, dass man einen vermeintlichen Gegensatz „Freiheit — Nothwendigkeit“ diesem Problem unterlegt, und die Forderung stellt, der freie Wille müsse sich als nicht nothwendig erweisen. In den zwei Versuchen, das Problem der Willensfreiheit zu lösen, welche man Indeterminismus und Determinismus nennt, macht sich diese Unterschiebung eines Gegensatzes „Freiheit — Nothwendigkeit“ vor Allem geltend.

Wenn der Determinismus behauptet, jegliches einzelne Wollen der Seele sei „determinirt“ d. i. durch vorhergehendes „Anderes“ nothwendig bedingt, jedes Wollen habe daher Nothwendigkeit an sich, sei ein nothwendiges — so hat er selbstverständlich Recht, da ja jegliches Auftreten einer neuen Bestimmtheit des gegebenen Concreten überhaupt seine Ursache hat. Aber er ist im Unrecht, dem „Willen“ oder besser, dem wollenden concreten Bewusstsein, weil, wann immer ein Wollen gegeben ist, Nothwendigkeit dessen Theil sei, die „Freiheit“ in jedem Sinne abzusprechen. Nur wenn „Freiheit des Willens“ heissen soll, das Unbedingtsein schlechthin der auftretenden ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit, hat der Determinismus mit seiner Leugnung der „Willensfreiheit“ sicherlich Recht. Indessen durch seinen Kampf gegen den Indeterminismus, welcher von der Dichtung des Willensindividuums ausgeht, kommt er dahin, sich den mit der Nothwendigheit jeglichen „Wollens“ wohl zu vereinbarenden Gedanken einer Freiheit des „Willens“, das will eben eigentlich heissen „des wollenden Concreten“, zu verschliessen. Denn da er einsieht, dass auch das indeterministische wollende „Willensindividuum“ in

seinem „Wollen“ doch durch „Anderes“ bedingt sein müsste, so steht ihm, der im Kampfeseifer eben jenes Dichtungsindividuum, „wollender Wille“, und nicht die Seele als das thatsächlich „Wollende“ sich vor Augen stellt, von vorneherein fest, dass auch in dem von uns vertretenen Sinne von einer „Willensfreiheit“ („Freiheit des Wollenden“) doch nicht die Rede sein könne.

Auch in dieser Abweisung können wir ihm zwar nicht Unrecht geben, wohl aber darin, dass er, selber eingezwängt in jene Dichtung vom Willensindividuum als dem einzig für ihn möglichen „wollenden Concreten“, die Wahrheit des wollenden concreten Bewusstseinsindividuums nicht findet und nun Freiheit des „Willens“ (des „Wollenden“) schlechthin leugnet. Nur, weil er nicht das concrete Bewusstseinsindividuum als solches ins Auge fasst, zu dem ja nicht nur der auftretende „Wille“, sondern auch dasjenige Seelische, was das Auftreten desselben bedingt oder nothwendig macht, als Bestimmtheit gehört, konnte es geschehen, dass er ein Wollendes, welches Freiheit zeige, d. h. nicht durch „Anderes“ in seinem Wollen bedingt sei, sondern „von selbst“ wolle, nicht findet. Aber angesichts des thatsächlichen wollenden concreten Bewusstseinsindividuums müssen wir darauf bestehen, dass das freie, nicht durch irgend etwas „Anderes“ als sich selbst bedingte wollende Bewusstseinsindividuum oder Seele und dass in diesem Sinne desshalb auch die „Freiheit des Willens“ sehr wohl denkbar und diese Freiheit des Wollenden sehr wohl vereinbar ist mit der Nothwendigkeit jeglichen Wollens.

Freiheit und Nothwendigkeit sind demnach in der That gar keine Gegensätze. schon desshalb nicht, weil im eigentlichen Sinne Freiheit nur von Concretem, und Nothwendigkeit nur von Abstractem auszusagen ist. Wenn wir auch im Sprachgebrauch darauf stossen, dass Nothwendigkeit ebenfalls von Concretem und Freiheit ebenfalls von Abstractem ausgesagt wird, so zeigt ein näheres Hinsehen doch immer, dass auch diese Aussage der Nothwendigkeit „eigentlich“ nur auf ein bestimmtes Abstractes geht und auf das Concrete nur „uneigentlich“, nur in dem Sinne, als das „eigentlich“ gemeinte Abstracte Bestimmtheit des in der Aussage genannten Concreten ist. Ebenso ergiebt sich bei der Aussage von der Freiheit eines Abstracten (z. B. der ursächlichen seelischen Bestimmtheit „Wille“), dass auch diese Aussage der „Freiheit“ „eigentlich“ nur auf ein bestimmtes Concretes gehe und nur

„uneigentlich" auf ein als seine Bestimmtheit gegebenes Abstractes, insofern nemlich das Concrete für die Aussage gerade besonders als das durch dieses Abstracte mitbestimmte Concrete hervorgehoben ist (z. B. „Wille" in „wollender Seele" bei der Aussage „Freiheit des Willens" d. i. eigentlich „Freiheit der wollenden Seele").

Man wähle die Beispiele, woher man wolle, immer wird sich an ihnen der Satz bestätigt finden: nur auf das Concrete findet die Aussage der Freiheit, nur auf das Abstracte, d. i. die Bestimmtheit von Concretem die Aussage der Nothwendigkeit voll berechtigte Anwendung. Weil aber Freiheit und Nothwendigkeit, von denen die erstere ein Nichtbedingtsein durch Anderes, die letztere ein Bedingtsein durch Anderes ausdrückt, Kennzeichen von Verschiedenem sind, ist es bei dem eigenartigen Verhältnisse, in welchem das Abstracte als die Bestimmtheit von Concretem zu diesem letzterem steht, ohne Widerspruch denkbar, dass ein Concretes „frei" sei, während seine Bestimmtheit, das gegebene Abstracte, als solches „nothwendig" ist, dass also das Concrete, dessen Bestimmtheit ja Abstractes ist, Freiheit und Nothwendigkeit zugleich an sich trage.

Behält man freilich nicht im Auge, dass das Anwendungsgebiet von Freiheit und das von Nothwendigkeit ein verschiedenes ist, (Concretes ist nicht Abstractes, und Abstractes nicht Concretes), nimmt man vielmehr Ein und dasselbe als fragliches Anwendungsgebiet für beide an, so ist es selbstverständlich, dass Ein und dasselbe nicht Freiheit und Nothwendigkeit zugleich an sich tragen kann, denn Bedingtsein und Nichtbedingtsein schliessen sich gegenseitig aus. Geht man nun von solcher Annahme aus, wie es ja die Deterministen und Indeterministen thun, so muss man allerdings für Eines sich entscheiden und das Andere ausschliessen, und zwar für den Determinismus sich entscheiden, wenn es sich um Freiheit oder Nothwendigkeit des „Wollens", der seelischen Bestimmtheit, und für den Indeterminismus, wenn es sich um das seelische concrete Individuum, als dessen Bestimmtheit das „Wollen" auftritt, handelt.

Zum Verständniss dessen ist Dreierlei hervorzuheben: 1) „Bedingtsein" ist immer „Bedingtsein durch Anderes"; das Letztere erscheint also als ein überschüssiger Ausdruck von Ersterem; dennoch ist es nöthig, sich dieses überschüssigen Ausdruckes zu bedienen, um das, was „Freiheit — Nichtbedingtsein" sagen soll.

richtig zu fassen; 2) wenn wir gewissem Concretem Freiheit = Nichtbedingtsein zuschreiben, so ist damit keineswegs gesagt, dass es in seinen einzelnen Bestimmtheiten, wie sie an diesem Veränderlichen auftreten und sich bieten, nicht ausnahmslos bedingt sei, mit anderem Worte, dass irgend eine seiner Bestimmtheiten nicht durch „Anderes", von ihr Unterschiedenes und ihr Vorhergehendes gewirkt werde. Freiheit des Concreten kann daher nicht heissen, dass dieses Concrete in allen oder auch nur irgend einer seiner Bestimmtheiten nicht durch Anderes, von der in Betracht kommenden Bestimmtheit Unterschiedenes und ihr Vorhergehendes bedingt sei, sondern dass vielmehr das „Bedingtsein des Concreten" eben in Ansehung dieser seiner einzelnen Bestimmtheit, also genauer ausgedrückt, dass das Bedingtsein jeder auftretenden Bestimmtheit des Concreten ausser aller Frage stehe. 3) Wir sagten, das Bedingtsein gehe „eigentlich" immer nur auf Abstractes und nur „uneigentlich" werde auch das Concrete, dessen Bestimmtheit jenes (bedingte) Abstracte bilde, und nur im Blick auf sie als seine Bestimmtheit ein bedingtes zu nennen sein. Bedingtsein und Nichtbedingtsein schlechtweg lässt sich also eigentlich nur von dem Abstracten aussagen, das zeitliche Abstracte ist das Bedingte, das ewige Abstracte das Unbedingte oder Nichtbedingte schlechthin.

Wenn nun „Freiheit" ein Nichtbedingtsein ausdrücken soll, so muss, da sie nur dem Concreten, welches ja Veränderliches ist, zugeschrieben werden soll, dieses Concrete als bestimmtes und zwar als etwas, an dem eine neue Bestimmtheit auftritt, ins Auge gefasst sein; gerade nur im Blick auf diese seine neu auftretende Bestimmtheit wird das Concrete ein freies, ein nicht- oder unbedingtes genannt werden können. Dies folgt aus dem Satze, dass Bedingtsein nur eigentlich dem Abstracten beigelegt werden darf, und aus dem anderen, dass, da alles neu auftretende (d. i. zeitliche) Abstracte bedingt ist, nur das Concrete übrig bleibt, wenn überhaupt Freiheit oder Nichtbedingtsein in irgend einem Sinne einem Gegebenen soll beigelegt werden können. Zukommen kann dem Concreten aber immerhin nur desshalb diese Bestimmung, weil es Abstractes als seine Bestimmtheit hat; zwar bleibt der Satz bestehen, dass Concretes nicht Abstractes und Abstractes nicht Concretes ist, aber das hindert nicht, dass Abstractes, wie wir wissen, Bestimmtheit von Concreten sei, und eben nur weil

Letzteres der Fall ist, hat es einen Sinn, ein Nichtbedingtsein des Concreten auszusprechen. Diese Aussage geht zwar allein auf das Concrete, aber auch nur auf das Concrete, an dem die besondere Bestimmtheit, im Blick auf welche doch immer nur die Aussage über das Concrete gemacht wird, auftritt oder aufgetreten ist. Wäre nicht das Concrete in dieser seiner Bestimmtheit das ins Auge Gefasste, so wäre die Aussage des Nichtbedingtseins desselben eine gleiche Sinnlosigkeit, wie diejenige, welche den Stein nichtbetrübt nennt. Da aber jetzt die Möglichkeit ausgeschlossen ist, dass das vom Concreten ausgesagte Nichtbedingtsein doch „eigentlich" von seiner Bestimmtheit allein gelte — denn sie als solche ist in ihrem Auftreten fraglos Bedingtes — und da andrerseits das Nichtbedingtsein des Concreten doch nur, sofern es als mit dieser oder jener Bestimmtheit behaftet ins Auge gefasst ist, Sinn haben kann, so bleibt für die Fassung des Sinnes, welcher dem Worte Freiheit = Nichtbedingtsein zukommen kann, nur Eines übrig: das freie Concrete ist in seiner ins Auge gefassten Bestimmtheit zwar bedingt überhaupt, dies Bedingtsein der Bestimmtheit bleibt schlechthin aufrecht erhalten, aber es ist doch nicht bedingt durch Anderes, sondern nur durch das, was zu ihm selbst gehört und als solches der ins Auge gefassten auftretenden Bestimmtheit voraufgegangen ist.

Wir sagten, das Bedingtsein heisse eben immer Bedingtsein durch Anderes, und demnach Nichtbedingtsein gleichfalls Nichtbedingtsein durch Anderes. Nun eröffnet sich durch die Möglichkeit, das Abstracte das eine Mal für sich und das andre Mal als Bestimmtheit des Concreten zu fassen, die andere, in Bezug auf das Auftreten dieses Abstracten ein Bedingtsein durch „Anderes" und zugleich ein Nichtbedingtsein durch „Anderes" auszusagen und den scheinbaren darin liegenden Widerspruch in seinem blossen Schein zu verstehen. In dem ersteren Fall ist das Abstracte in seinem Auftreten eben für sich betrachtet, daher von ihm schlechtweg Bedingtsein gilt, wobei das bedingende „Andere" etwas ausser diesem Abstracten Gegebenes bedeutet. Im zweiten Falle kommt dieses selbe Abstracte wieder, jedoch als Bestimmtheit des Concreten, an dem es auftritt, mit in Betracht, und nun erscheint dieses Concrete in Betreff seiner auftretenden Bestimmtheit nicht bedingt durch „Anderes", d. i. ausser dem Concreten Gegebenes, sobald die Bedingungen für das Auftreten der Bestimmtheit als des neuen Abstracten eben zu diesem Concreten selbst gehören.

Es muss nun angesichts der auftretenden Bestimmtheit eines Concreten die doppelte Möglichkeit gesetzt werden, dass dieses in jener Bestimmtheit entweder bedingt (d. i. bedingt durch Anderes, als was zu diesem Concreten gehört,) ist, oder „von sich aus" sich verändert d. h. „nicht bedingt (durch Anderes)" in solcher neuen Bestimmtheit gegeben ist. Und dasjenige Concrete nennen wir dann eben „frei" in Ansehung einer auftretenden Bestimmtheit desselben, welches in dieser seiner Bestimmtheit durch sich selbst und nicht durch Anderes verändert auftritt, und dessen Bestimmtheit zwar bedingt ist, — aber das dieselbe bedingende „Andere" gehört mit zu „ihrem" Concreten. Dieses selber ist also eben in Ansehung jener seiner Bestimmtheit nicht bedingt (durch „Anderes") d. h. frei. Solches Concrete weist demnach sowohl Freiheit (als derartig bestimmtes), als auch Nothwendigkeit (insofern seine Bestimmtheit ja Abstractes ist) an sich auf.

Im Dinglichen findet sich gar kein Concretes, welchem wir in Bezug auf irgendwelche auftretende Bestimmtheit heutzutage noch „Freiheit" beizulegen geneigt sind; der Satz „In der Natur (dem Dinglichen) herrscht Nothwendigkeit und keine Freiheit" wird aufrechterhalten werden müssen, auch wenn man sich von dem Irrthum frei gemacht hat, dass, wann immer Nothwendigkeit „herrsche", schon desshalb zugleich keine Freiheit „herrschen" könne. Wenn wir auch noch weiterhin von „spontaner" Muskelzusammenziehung und Bewegung reden, so reden wir doch nicht von „freier"; wir legen in das Wort „Freiheit" noch etwas mehr hinein als „Spontaneität". Freilich heisst ja jene Bewegung als die des bestimmten Organismus eine spontane; dieser Organismus ist dann das Concrete, im Blick auf welches sie den Titel nur erhalten kann, insofern in ihm die unmittelbare Bedingung und nicht in einem „äusseren Reize" liegt; aber der Organismus ist nicht ein untheilbares Concretes, sondern er besteht aus vielen Concreten, so zwar, dass, was wir auch als „spontan" am Organismus bezeichnen mögen, eine Armbewegung oder eine Muskelzusammenziehung oder eine Erregung des motorischen Nerven, diese Veränderung des besonderen Concreten (Arm, Muskel, Nerv) doch nicht „von selbst", sondern durch ein „Anderes", durch Muskelzusammenziehung oder Nervenerregung oder Gewebsveränderung bedingt auftritt. Von Freiheit dagegen reden wir nur da, wo wir ein Concretes haben, welches ein im allerstrengsten Sinne untheilbares, nicht in mehrere

Concrete wiederum zerlegbares Concretes ist, und ein solches ist allein die Seele oder das concrete Bewusstsein. Zeigt sich an diesem „freien“ Concreten eine neu auftretende Bestimmtheit, in welcher es nicht durch Anderes bedingt ist, so heisst dies: das als neue Bestimmtheit auftretende Abstracte ist mit demjenigen Abstracten, welches seine Ursache ist, zu dem Einen untheilbaren Concreten „Seele“ gehörig; nur hier ist Spontaneität und Freiheit.

An der Untheilbarkeit des Seelenconcreten in mehrere Seelenconcrete liegt es, dass, während wir im Gebiete des Dingconcreten nicht von Freiheit reden können, die etwa dem Dinge, dessen neu auftretende Bestimmtheit als nothwendige da ist, auch zukäme, von der Seele in Ansehung gewisser Bestimmtheiten sowohl Nothwendigkeit als auch Freiheit zugleich auszusagen ist, vor Allem in Ansehung ihrer ursächlichen Bestimmtheit. Dabei gilt es freilich, sich stets des zweifachen Gesichtspunktes, unter dem dann dies Gegebene betrachtet wird, zu vergewissern, dass nemlich bei der „Nothwendigkeit“ die in Frage kommende Bestimmtheit des Concreten als das neu auftretende Abstracte schlechtweg für die Betrachtung massgebend ist, bei der „Freiheit“ dagegen das Concrete, insofern an ihm dieses Abstracte als neue Bestimmtheit auftritt; im ersteren ist die Bestimmtheit als Abstractes, im letzteren das diese Bestimmtheit aufweisende Concrete der Träger der Aussage.

Sehen wir nun die streitenden Meinungen, Determinismus und Indeterminismus noch einmal an, so findet sich, dass Licht und Schatten auf beide sich vertheilt; jener kommt nicht an's wahre Ziel, weil er über der Bestimmtheit als dem neu auftretenden Abstracten „Wille“ das Concrete, das wollende concrete Bewusstseinsindividuum, vergisst und eben desshalb nur von Nothwendigkeit, aber nichts von Freiheit wissen kann; der Indeterminismus andrerseits kommt nicht an's Ziel, weil er über dem wollenden concreten Individuum dessen Bestimmtheit „Wille“ als ein Abstractes vergisst. Indem aber der Indeterminismus nur das Individuum als „wollendes“ ins Auge fasst, löst sich ihm dieses „wollende“ als ein angeblich besonderes „Willensindividuum“ ab von dem wahrnehmenden — vorstellenden und fühlenden Bewusstseinsindividuum. In dieser Dichtung aber rächt sich nur wiederum das Uebersehen des „Wollens“ als eines besonderen Abstracten des Seelenindividuums: eine Dichtung freilich, welche bei ruhiger Prüfung in Nichts zerfällt, weil

„Wille“ ohne „Inhalt“ d. h. also ohne gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit garnicht denkbar ist.

Weder der Determinismus noch der Indeterminismus zeigt die richtige Auffassung; der Kampf des einen mit dem anderen war, weil er von jedem mit dem gänzlichen Unterliegen des anderen endigen sollte, von jeher ein aussichtsloser, denn jeder steht auf einer unerschütterlichen Wahrheit. Der Determinismus darauf, dass das „Wollen“, die ursächliche Bestimmtheit der Seele, niemals „von selbst“, sondern immer „durch Anderes bedingt“ nur auftritt: Nothwendigkeit. Der Indeterminismus darauf, dass das „wollende Individuum“ als dessen Bestimmtheit ja alles „Wollen“ auftritt, diese seine ursächliche Bestimmtheit „von selbst“ und nicht „durch Anderes bedingt“ habe: Freiheit. Sofern aber der Indeterminismus als das „sich selbst in seinem Wollen bestimmende“, „von selbst wollende“ concrete Individuum nicht das concrete Bewusstsein, sondern das erdichtete „Willensindividuum“ aufstellt, das da für sich, abgesehen vom Gegenständlichen und Zuständlichen des Bewusstseins, sich entwickele und zum „Wollen“ komme, verlässt er seinen sicheren Boden und wird leichtlich in dieser seiner Dichtung bloszustellen sein. Der Determinismus wiederum ist schlecht berathen, wenn er meint, er habe den Indeterminismus schon ins Herz getroffen, indem er dessen Dichtung (das wollende Individuum „Wille“,) in ihrer Sinnlosigkeit dargelegt habe; das worauf bei allen Angriffen des Determinismus der Indeterminismus auch stets als auf seine uneinnehmbare Burg sich zurückzieht, ist thatsächlich eben das concrete Bewusstsein, welches ja zweifellos „von selbst, nicht durch Anderes bedingt“, will.

Die Wahrheiten, welche wir in jeder dieser beiden als geschworene Gegner auftretenden Anschauungen anerkennen müssen, würden, wenn nur sie allein den ganzen Inhalt der Anschauungen bildeten, garnicht zu Streit und Gegnerschaft geführt haben, sondern vielmehr zu gegenseitiger Anerkennung. Streit entstand aber vor Allem aus gegenseitigem irrenden Verständniss des Anderen, indem der Determinist meint, der Indeterminist erkläre nicht nur das wollende concrete Individuum in dieser seiner ursächlichen Bestimmtheit „nicht durch Anderes bedingt“, sondern auch diese Bestimmtheit selber als auftretendes Abstractes „nicht durch Anderes bedingt“, und indem andrerseits der Indeterminist dafür hält, der Determinist müsse, wenn er folgerecht denken wolle, auch das wollende concrete Individuum selber in seiner ursächlichen Bestimmtheit

„durch Anderes bedingt“, behaupten. Es mag ja sein, dass es Indeterministen nach der Meinung des Deterministen, und Deterministen nach der Meinung des Indeterministen in Menge giebt, aber dem „wahren“ Indeterminismus und Determinismus hängen diese Parteigänger ihre grundlose „positive“ oder „negative“ Dichtung doch nur an; sehen wir von dieser ab, so ist leicht zu fassen, dass der „wahre“ Indeterminismus und der „wahre“ Determinismus ebenso trefflich zusammenbestehen können und ebensowenig geeignet sind die Glieder eines Gegensatzes zu bilden, wie Freiheit und Nothwendigkeit.

§ 40.

„Arten“ und „Grade“ des ursächlichen Bewusstseins.

Zwar ist die ursächliche Bestimmtheit, diese dritte Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt, als solche eine schlechtweg einfache, welche in allen Seelenaugenblicken ein und dieselbe ist, so dass an ihr als solcher selbst nicht einmal Gattung und Besonderheit in irgend einem Seelenaugenblick zu unterscheiden sein und demzufolge von ihr als solcher nicht verschiedene Arten und Grade, wie z. B. von der zuständlichen Bestimmtheit, in den verschiedenen Seelenaugenblicken gegeben sein können: aber im Hinblick auf das mit der ursächlichen Bestimmtheit stetig und eigenartig verknüpfte „vorgestellte Lustbringende“ als den Zweck oder das zu Verwirklichende, sowie andrerseits im Hinblick auf den jeder ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit zu Grunde liegenden praktischen Gegensatz können wir wohl dort von Arten, hier von Graden des ursächlichen Bewusstseins reden.

Die „Arten“ des ursächlichen Bewusstseins beruhen auf der Thatsache, dass dasselbe in Ansehung des vorgestellten Lustbringenden entweder von dem gegenständlichen Bewusstsein der Seele, selber dieses wirken zu können, oder von dem Bewusstsein, selber dieses „Vorgestellte“ nicht wirken zu können, begleitet sein kann. Dass diese „Arten“ nicht im eigentlichen Sinne Arten der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit seien, lehrt schon der Umstand, dass die letztere nicht immer, sei es von dem Bewusstsein selber das

Vorgestellte wirken zu können, sei es von dem, es nicht selber wirken zu können, begleitet ist, sondern auch ohne solche Begleitung Bestimmtheit des Seelenaugenblickes sein kann. Ist aber die „positive" Begleitung gegeben, so nennen wir die ursächliche Bestimmtheit Wollen, ist die „negative" Begleitung gegeben, so nennen wir die ursächliche Bestimmtheit Wünschen: Wollen und Wünschen sind in diesem Sinne die beiden besonderen „Arten" derselben.

Die „Grade" des ursächlichen Bewusstseins beruhen auf der Thatsache, dass denselben der praktische Gegensatz des vorgestellten Lustbringenden und des wirklichen Lustbringenden oder Unlustbringenden zu Grunde liegt. Das starke und schwache, oder das lebhafte und matte ursächliche Bewusstsein bezieht sich in diesem seinem Grade auf die bewusste Verschiedenheit des Zuständlichen, in welcher der Gegensatz selber gegründet ist; je grösser und schärfer dieser Gegensatz, um so stärker und lebhafter erscheint das ursächliche Bewusstsein, sei dieses das einfache, elementare ursächliche, sei es das wollende oder das wünschende Bewusstsein.

Im vorigen § wiesen wir schon darauf hin, dass, wenn man von besonderem und verschiedenem Wollen rede, dies nicht auf die ursächliche Bestimmtheit „Wille" selber, sondern auf den Willensinhalt, das besondere und verschiedene vorgestellte Lustbringende, Bezug nehme, und dass die Berechtigung, doch von dem besonderen Wollen zu reden, sich aus der innigen eigenartigen Verknüpfung dieser gegenständlichen Bestimmtheit mit der ursächlichen „Wille" herleiten und begreifen lasse. Die ursächliche Bestimmtheit selber dagegen bietet keinen Anlass zu solcher Besonderung, da sie schlechtweg einfach ist und zwar, wie das Bewusstseinssubject, ohne Gattung und Besonderheit sich bietet.

Wir würden aber auch, wenn nicht noch andere gegenständliche Bestimmtheit, als das den Zweck bildende vorgestellte Lustbringende, zu der ursächlichen Bestimmtheit in enger Beziehung sich fände, gar keinen Anlass haben von verschiedenen **Arten** des ursächlichen Bewusstseins zu reden, obwohl wir freilich in Ansehung des vorgestellten Lustbringenden als des „Zweckes" immerhin ver-

schiedenes besonderes ursächliches Bewusstsein behaupten könnten.

Stände nicht noch Anderes als das vorgestellte Lustbringende in der innigen Beziehung zum ursächlichen Bewusstsein, so wäre auch gar kein Anlass gewesen, für die dritte besondere Bestimmtheit der Seele das gebräuchliche Wort „Wille" oder „Wollen" abzulehnen und an seine Stelle zur allgemeinen Bezeichnung derselben das Wort „ursächliche Bestimmtheit" zu wählen. Um diesen ungewohnten Ausdruck zunächst einzubürgern, haben wir uns freilich des Wortes „Wille" oder „Wollen" als einführenden bedient, indem wir die ursächliche Bestimmtheit als das „Wirkenwollen" der Seele bezeichneten, aber zugleich schon dadurch dieselbe mit einem besonderen Sinn versahen, dass wir von diesem „Wirkenwollen" erklärten, es sei in ihm nicht nothwendig das Bewusstsein des „Wirkenkönnens" mitgesetzt, vielmehr gehe die ursächliche Bestimmtheit, das „Wirkenwollen", nothwendig dem gegenständlichen Bewusstsein „Wirkenkönnen" überhaupt vorher. Für solches reine „Wirkenwollen" als Bestimmtheit des Seelenaugenblicks mussten wir nun aber desswegen ein besonderes Wort wählen, weil das gewohnte Wort „Wollen" ausser jenem blossen „Wirkenwollen" der Seele auch Bewusstsein vom Wirkenkönnen mitmeint, und es erschien uns zweckmässig, an dieser Gewohnheit nicht zu rütteln. So viel ich wenigstens ersehe, verhält sich der Sprachgebrauch in der That so: „„Niemand wird etwas wollen, von dem er überzeugt ist, es nicht wirken zu können", und wenn wir sagen, „dieser Mensch will das Unmögliche", so meinen wir, er will das in unseren Augen „Unmögliche", bezweifeln aber, wenn er dieses nach unserer Ansicht Unmögliche thatsächlich will, nicht, dass es in seinen Augen „Mögliches" d. h. nach seiner Meinung von ihm gewirkt oder verwirklicht werden könne.

Von Wichtigkeit ist es, festzuhalten, dass das „Wirkenwollen" oder die ursächliche Bestimmtheit der Seele von dem gegenständlichen Bewusstsein des Seelenindividuums, selber als solches wirken zu können, unterschieden werden müsse, also nicht nothwendig mit ihm verknüpft sei. Und es unterliegt keinem Zweifel, dass „Wirkenwollen" ohne jene gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit des „Wirkenkönnens" da sei. Denn Bewusstsein, selber als dieses Individuum wirken zu können, setzt ja die Erfahrung, selber als Individuum gewirkt zu haben, nothwendig für die

Seele voraus, und diese Erfahrung kann die Seele wiederum nur haben, wenn und weil sie „wollendes“ d. i. ursächliches Bewusstsein gewesen ist (s. S. 367 f.).

Unserem Bestreben, „ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit“ und „Wille“ oder „Wollen“ zur Bezeichnung von Verschiedenem auseinanderzuhalten und „Wille“ oder „Wollen“ die mit dem gegenständlichen Bewusstsein des Wirkenkönnens verknüpfte ursächliche Bestimmtheit der Seele zu nennen, könnte man entgegenhalten, dass hier doch ohne Noth von der gewohnten Bezeichnung „Wollen“ im ersteren Falle abgegangen sei und zweckmässiger die beiden Fälle als einfaches oder elementares und als entwickelteres Wollen zu bezeichnen sein möchten. Wir würden auch diese Entgegnung für gerechtfertigt erachten müssen, wenn ausschliesslich diese beiden Fälle hier in Frage kämen. Aber noch ein dritter Fall meldet sich zur Einordnung und dieser ist es, welcher vor Allem uns nöthigt, zur allgemeinen Bezeichnung „ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit“, die wir zunächst durch „Wirkenwollen“ gerecht zu machen suchten, zu greifen: dieser dritte Fall ist das, was wir „Wunsch“ oder „Wünschen“ zu nennen gewohnt sind.

Wir unterscheiden zwar mit Leichtigkeit und Sicherheit im Leben das Wollen und das Wünschen, man würde aber fehl gehen, wenn man die mit diesen Worten bezeichneten Bestimmtheiten des Bewusstseins für wesentlich verschiedene ansähe und etwa dem Wünschen abstritte, ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit („Wirkenwollen“), wie das Wollen, zu sein. Auf solchen Irrweg kann nur gerathen, wer, wie wir sehen werden, im „Wollen“ das die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit begleitende Bewusstsein, selber wirken zu können, für das grundlegende Moment des ursächlichen Bewusstseins selber hält.

Dass im „Wünschen“ aber ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit vorliege, wird jeder Fall von Wunsch oder Wünschen bestätigen; die Probe auf die Wahrheit unserer Behauptung ist leicht gemacht. Jeder Wunsch, den wir hegen und aussprechen, kann, wie man sagt, zu einem Wollen werden: worauf beruht denn diese Möglichkeit? worin muss sich, wenn das geschieht, das Bewusstsein verändern? Die Veränderung betrifft einzig und allein das gegenständliche Bewusstsein der Seele, insofern es auf das Wirkenkönnen der Seele geht, dagegen die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit selber,

sowie auch das mit ihr gegebene vorgestellte Lustbringende bleibt dasselbe.

Von dieser Auffassung und Ueberzeugung, dass „Wünschen" und „Wollen", wie scharf wir sie auch unterscheiden mögen, doch gleicherweise ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit seien, dass die wünschende Seele nicht weniger als die wollende ein ursächliches Bewusstsein sei, sind wir auch im gewöhnlichen Leben ganz durchdrungen. Gesetzt den Fall, Jemand, der einem Bittsteller in der Meinung, nichts für ihn thun zu können, sein Bedauern, „nicht in der Lage zu sein", ausspricht, im Uebrigen aber ihm „von ganzem Herzen wünscht", dass die Bitte ihm erfüllt werde, wird von uns eines Besseren belehrt, dass er doch etwas für den Bittsteller thun könne: wenn er dann den „Willen", Jenem zu helfen, „nicht zeigt", so werden wir ohne weiteres sicher sein, dass auch jener Wunsch thatsächlich nicht bestanden habe, dass der Wunsch „von ganzem Herzen nicht ehrlich" gemeint gewesen sei. Darnach sind auch die üblichen Geburtstags- und Neujahrs-„Glückwünsche" zu bemessen.

Nur desshalb kann ja auch, wie die Rede geht, aus einem Wunsche ein Wille „werden", weil das Eigenthümliche, welches diese beiden von gegenständlicher und zuständlicher Bewusstseinsbestimmtheit unterscheidet, beiden gemeinsam ist, nemlich die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit; das „Werden" oder die Veränderung der Seele kann in solchem Falle, weil die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit als solche schlechtweg einfach ist, daher völlig dieselbige in „Wunsch" und „Wille" sein muss, sich nur auf anderes, der Seele zugleich noch Eigenes beziehen. Dieses „Andere" kann aber nicht etwa das vorgestellte Lustbringende sein, denn, wann immer davon die Rede ist, dass aus dem Wünschen ein Wollen „werde", so ist dabei gemeint, dass das „Gewünschte" und das „Gewollte" doch ein und dasselbe seien; das „Andere" kann aber auch nicht auf den der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt zu Grunde liegenden praktischen Gegensatz gehen, dass etwa die Seele, wenn „aus einem Wunsche ein Wille wird", sich vielleicht „lebhafter" oder „matter" als im Wünschen zeige. Denn wir haben „Wünsche", die an „Lebhaftigkeit" das Höchste bieten und ebenso „Willen", die nicht minder „lebhaft" sind, so dass also nicht davon geredet werden kann, die Seele verändere sich in Ansehung der „Lebhaftigkeit" als ursächliches Bewusstsein, „wenn

aus einem Wunsche ein Wille wird". Der praktische Gegensatz ist in der That auch gar oft in beiden Augenblicken, in dem des Wunsches, sowie in dem folgenden des Willens *ganz derselbe* –, also muss das „Andere" gegenüber der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit, auf das sich jenes „Werden" bezieht, noch anderswo gelegen sein, in noch anderem die ursächliche Bestimmtheit Begleitendem zu finden sein.

Einen Fingerzeig giebt uns hierfür das „*Wollen*", welches nach der üblichen Fassung diejenige ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit bezeichnet, die von dem gegenständlichen Bewusstsein der Seele, selber das vorgestellte Lustbringende *verwirklichen zu können*, begleitet ist. Vergleichen wir darauf hin Wollen und Wünschen, so ergiebt sich, dass nach der üblichen Fassung *Wünschen* diejenige ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit bezeichnet, welche von dem gegenständlichen Bewusstsein der Seele, selber das vorgestellte Lustbringende *nicht verwirklichen zu können*, begleitet ist. Dieser Unterschied ist aber auch der *einzige*, welcher zwischen Wollen und Wünschen *überhaupt* besteht: das „Wollen" wird gekennzeichnet durch das die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit begleitende gegenständliche Bewusstsein, selber wirken zu können, das „Wünschen" durch das andere, selber nicht wirken zu können.

Steht die Sache so, dann ist auch die Frage, welches von beiden, ob Wollen oder Wünschen überhaupt, zuerst als Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes im Seelenleben überhaupt gegeben sei, leicht entschieden: bevor überhaupt die Seele einmal wünscht, muss sie schon einmal gewollt haben. Wenn es nemlich wahr ist, dass ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit das eine Mal von dem Bewusstsein wirken zu können, (Wollen), das andere Mal von dem Bewusstsein, nicht wirken zu können, (Wünschen) begleitet ist, so muss Wollen früher als das Wünschen aufgetreten sein, denn das Bewusstsein, *nicht* wirken zu können setzt zu seiner Möglichkeit dasjenige, wirken zu können, selbstverständlich voraus, ebenso wie Bewusstsein, dass etwas nicht schwarz sei, Bewusstsein vom Schwarzen voraussetzt. Aus der Erfahrung der Seele, selber gewirkt zu haben, geht das Bewusstsein selber wirken zu können, zunächst hervor, und das Bewusstsein der Seele, selber *nicht* wirken zu können, setzt die Erfahrung der „Hemmung des Wollens" d. i. des, mit dem Bewusst-
n des Wirkenkönnens ausgerüsteten, in seinem Wirken gehinderten
enden Individuums nothwendig voraus.

Die Frage, ob das die ursächliche Bestimmtheit des Wollenden begleitende „Bewusstsein“, wirken zu können und nicht wirken zu können, der Wahrheit (oder Wirklichkeit) entspreche oder nicht, also ob die Seele hierin bei jedem Wollen und Wünschen richtig denke oder sich täusche, kommt für unsere Psychologie garnicht in Betracht, und ebenso wenig die allgemeine Frage, ob das gegenständliche „Bewusstsein“ vom Selberwirken der Seele, auf das sich ja beide besonderen „Arten“ des ursächlichen Bewusstseins stützen, „Thatsächliches“ enthalte oder nicht: dies sind logische oder erkenntnisstheoretische Fragen. Wir haben es nur mit dem unzweifelhaft Thatsächlichen zu thun, dass die Seele in dem einen Falle jenes „positive“, in dem anderen dieses „negative“ gegenständliche Bewusstsein mit aufweist.

Wollen und Wünschen, Wille und Wunsch bezeichnen nun in der That die beiden einzigen besonderen „Arten“ des ursächlichen Bewusstseins, und was wir sonst an Ausdrücken zur näheren Bezeichnung von bestimmtem ursächlichen Bewusstsein im Sprachgebrauch vorfinden, wie Verlangen, Sehnen, Begehren, Streben: es lässt sich ohne jeden Zwang, sei es als Wünschen, sei es als Wollen feststellen, und insofern sie noch ein besonderes Wünschen oder Wollen zum Ausdruck bringen sollen, so kommt dasjenige Besondernde in Betracht, was wir bei der Erörterung von den Graden des ursächlichen Bewusstseins ins Auge zu fassen haben.

Wenn wir aber in Wollen und Wünschen die beiden besonderen Arten ursächlichen Bewusstseins gekennzeichnet zu haben meinen, so soll dies doch nicht dahin verstanden sein, dass, wie das zuständliche Bewusstsein durch Lust und Unlust in seinen zwei Arten gezeichnet ist und demgemäss alles zuständliche Bewusstsein entweder als lustiges oder unlustiges sich zeigen muss, so auch das ursächliche Bewusstsein entweder ein wollendes oder ein wünschendes sein müsse. Wir wissen ja, dass die Seele ursächliches Bewusstsein schon gewesen sein muss, bevor sie wollende, geschweige denn wünschende Seele sein kann; wenn wir daher das wollende und das wünschende Bewusstsein auch zwei besondere „Arten“ des ursächsächlichen Bewusstseins nennen, so müssen wir dabei doch auch dasjenige ursächliche Bewusstsein noch ausserdem festhalten, welches da ist, ohne überhaupt von einem gegenständlichen, sei es „positiven“ sei es „negativen“ Bewusstsein des Wirkenkönnens begleitet zu sein. Wir können dieses, da es ohne solche Begleitung

auftritt, das einfache oder, insofern es ja jedenfalls auch als das erste ursächliche Bewusstsein überhaupt gegeben ist, das elementare ursächliche Bewusstsein nennen. Dieses lässt sich nun freilich nicht als eine besondere Art neben die zwei schon genannten besonderen Arten des ursächlichen Bewusstseins stellen, weil es nichts Besonderes aufweist, worin es sich vom wollenden und wünschenden Bewusstsein unterschiede, denn Alles, was es selber aufweist, haben auch diese beiden an sich aufzuweisen. Wir können dasselbe nur als einfaches oder elementares dem entwickelten ursächlichen Bewusstsein, das sich seinerseits in wollendes und wünschendes zerlegt, gegenüberstellen.

Ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, welche weder von dem „positiven" noch von dem „negativen" gegenständlichen Bewusstsein des Wirkenkönnens begleitet ist, ist keineswegs eine seltene Bestimmtheit des Seelenaugenblickes; das erste Seelenleben des Kindes wird einzig und allein dieselbe aufweisen, soweit es eben überhaupt ursächliches Bewusstsein enthält. Im entwickelteren Bewusstsein kommen Wollen und Wünschen als besondere „Arten" zwar hinzu, verdrängen aber keineswegs das einfache ursächliche Bewusstsein, so dass es in dieser seiner elementaren Art garnicht mehr aufträte. In all den Fällen, in welchen dem ursächlichen Bewusstsein die Verwirklichung des vorgestellten Lustbringenden unmittelbar folgt, haben wir dieses einfache ursächliche Bewusstsein vor uns.

Dies lehrt uns zugleich, dass überhaupt immer das einfache, elementare Bewusstsein als solches in jeglichem Falle ursächlicher Bestimmtheit der Seele zunächst da ist, und dass aus diesem dann erst, wenn die Verwirklichung des vorgestellten Lustbringenden nicht unmittelbar folgt, entweder das wollende oder das wünschende Bewusstsein wird, je nachdem nun nach Lage des Falles das gegenständliche Bewusstsein, jenes vorgestellte Lustbringende verwirklichen zu können, oder dasjenige, es nicht verwirklichen zu können, für die Seele hinzutritt und somit die wollende oder die wünschende Seele da ist.

Dieses wird auch durch eine andere Ueberlegung bestätigt. Das vorgestellte Lustbringende als „Inhalt" des ursächlichen Bewusstseins nennen wir das zu Verwirklichende oder den Zweck des ursächlichen Bewusstseins; ist der Zweck nicht „unmittelbar" erreicht, so kann er entweder nur „mittelbar", durch bestimmte „Mittel", oder gar nicht für die Seele erreichbar gelten; im ersten

Falle tritt das Wollen, im zweiten das Wünschen ein, d. h. im ersten Falle wird aus dem einfachen ursächlichen Bewusstsein ein wollendes, im zweiten ein wünschendes. Zunächst ist der „Zweck" allein da, dann erst folgen für die Seele die „Mittel zum Zweck", und diese folgen erst, wenn auf das Dasein des „Zwecks" nicht unmittelbar die Verwirklichung des vorgestellten Lustbringenden, die „Erfüllung des Zweckes", folgt. Ist aber Zweck da, so ist auch ursächliches Bewusstsein da, da ohne dieses von „Zweck" nicht geredet, ohne dieses das vorgestellte Lustbringende nicht Zweck sein kann. Dieses mit dem zunächst allein auftretenden Zwecke stets gegebene ursächliche Bewusstsein kann nun auch nur jenes einfache oder elementare sein, weil das zum Wollen und Wünschen nöthige gegenständliche Bewusstsein, das vorgestellte Lustbringende verwirklichen oder nicht verwirklichen zu können, erst sich einstellt, wenn der Zweck eben nicht unmittelbar erfüllt wird.

Die beiden besonderen Arten des ursächlichen Bewusstseins, das wollende und das wünschende, sind also stets aus dem einfachen ursächlichen Bewusstsein erst geworden und hängen in ihrer Besonderheit von dem durch die Erfahrung des wirkenden Bewusstseinsindividuums bedingten gegenständlichen Bewusstsein vom Wirkenkönnen ab; je nachdem dieses „positiv" oder „negativ" ist, tritt Wollen oder Wünschen auf, und je nachdem dasselbe sich verändert, kann wie aus dem Wünschen ein Wollen, so aus dem Wollen ein Wünschen werden. Dass aber sei es aus wollendem, sei es aus wünschendem Bewusstsein wiederum ein einfaches, elementares Bewusstsein in Ansehung desselben bestimmten vorgestellten Lustbringenden werde, ist vollkommen ausgeschlossen, weil jenes begleitende gegenständliche Bewusstsein in Betreff dieses zu Verwirklichenden wohl aus einem „negativen" ein „positives" und umgekehrt werden, aber niemals als solches ganz wiederum fehlen kann.

Die Redewendung von starkem oder schwachem, lebhaftem oder mattem Wollen und Wünschen ist eine bekannte. Sie veranlasst uns, wie von Graden der Lust und Unlust, die ja auch durch dieselben Worte bezeichnet zu werden pflegen (stark — schwach, lebhaft — matt), von Graden des ursächlichen Bewusstseins zu reden. Dass diese Aussage von Graden des ursächlichen Bewusstseins nicht,

wie diejenige von Graden des zuständlichen Bewusstseins auf die zuständliche Bestimmtheit selber, so auf die ursächliche Bestimmtheit als solche gehen kann, ist aus deren Einfachheit und Einerleiheit, wann immer sie gegeben ist, ohne Weiteres ersichtlich. Wie kommen wir denn aber zu solcher Aussage und in welchem Sinne kann sie mit Grund aufrechterhalten werden?

Dass die Gradunterscheidung nicht etwa auf denselben Grund sich stütze, wie jene Artunterscheidung des ursächlichen Bewusstseins, erscheint schon desshalb unmöglich, weil wir dieselben Gradunterschiede sowohl beim wollenden als auch beim wünschenden Bewusstsin anzubringen pflegen. Wir werden vielmehr grade hierin den Wink gegeben sehen, dass der Anlass solcher Gradunterscheidung in Betreff des ursächlichen Bewusstseins eben in demjenigen, was auch dem wünschenden und wollenden Bewussstsein gemeinsam ist, zu suchen sei.

Man dürfte nun, da nicht die ihnen gemeinsame ursächliche Bestimmtheit und natürlich ebenfalls nicht das ihnen gemeinsame Bewusstseinssubject den Grund zu solcher Unterscheidung abgeben können, vielleicht versucht sein, denselben in dem Gemeinsamen, was wir den „Willensinhalt“ oder den „Inhalt“ des ursächlichen Bewusstseins nennen, d. i. in dem vorgestellten Lustbringenden zu suchen: scheint doch dieses als „Gemeinsames“ nur noch allein übrig zu bleiben! Wäre das der richtige Weg, so müsste sich selbstverständlich die Stärke und Schwäche, die Lebhaftigkeit und Mattigkeit des ursächlichen Bewusstseins beziehen auf die vorgestellte Stärke und Schwäche, Lebhaftigkeit und Mattigkeit der vorgestellten Lust im vorgestellten Lustbringenden; und so müsste ein und dasselbe vorgestellte Lustbringende, wann immer es „Inhalt“ des ursächlichen Bewusstseins ist, ein und denselben „Grad“ des ursächlichen Bewusstseins bestimmen: was demnach ein Mal einen hohen Grad desselben bestimmt hätte, müsste in allen folgenden Fällen denselben hohen Grad bestimmen, dieselbe Lebhaftigkeit und Stärke des Wollens und Wünschens ergeben.

Dies ist jedoch nicht der Fall: ein und dasselbe vorgestellte Lustbringende (zu dem natürlich auch der vorgestellte Grad der Lust mitgehört) kann als Inhalt eines starken und auch als Inhalt eines schwachen ursächlichen Bewusstseins oder, mit anderen Worten, das eine Mal sehr, das andere Mal wenig begehrenswerth erscheinen. Worin beruht aber diese Verschiedenheit? Die Beantwortung

dieser Frage wird uns den Grund jener Gradunterscheidung in Ansehung des ursächlichen Bewusstseins aufdecken müssen.

Die Verschiedenheit besteht nun darin, dass ein und derselbe Inhalt des ursächlichen Bewusstseins als vorgestelltes Lustbringendes mit verschiedenem wirklichem Lust- oder Unlustbringenden einen verschiedenen praktischen Gegensatz bildet, welch letzterer der ursächlichen Bestimmtheit eben zu Grunde liegt und somit die Gradverschiedenheit des ursächlichen Bewusstseins bestimmt. Die Verschiedenheit des wirklichen Lust- oder Unlustbringenden, welche hier allein in Betracht kommt, ist, genauer gesprochen, die der zuständlichen Bestimmtheit, also die Verschiedenheit des Gefühls der Seelenaugenblicke, in welchen der praktische Gegensatz auftritt.

Der „Grad“ des ursächlichen Bewusstseins bestimmt sich aber aber ebenso wenig, wie nach der vorgestellten Lust des vorgestellten Lustbringenden, nach der wirklichen Lust oder Unlust des Augenblicks und deren Grade. Denn bei geringer Lust und bei geringer Unlust ist sowohl starkes als auch schwaches Wollen und Wünschen möglich, und diese verschiedene Möglichkeit besteht ihrerseits wiederum darin, dass in solchen Fällen dieselbe Lust oder Unlust mit verschiedenem vorgestellten Lustbringenden (wobei insonderheit die vorgestellte Lust in Betracht kommt) einen verschiedenen praktischen Gegensatz bildet.

Wir können also, um die „Grade“ des ursächlichen Bewusstseins zu begründen, weder auf das vorgestellte Lustbringende noch auf das wirkliche Lust- oder Unlustbringende allein abstellen, sondern müssen den Grund in beiden zusammen, d. h. in dem praktischen Gegensatze, welchen sie bilden, erkennen.

Wir bemerkten früher, dass wir diesen Gegensatz einen praktischen um des Umstandes willen nennen, weil er die besondere Bedingung der ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit ist und dem ursächlichen Bewusstsein nothwendig zu Grunde liegt. Der Gegensatz selber steht auf dem wirklichen Lust- oder Unlustbringenden und dem vorgestellten Lustbringenden, und zwar insonderheit auf dem wirklichen Gefühle und der vorgestellten Lust. Und hier zeigt sich nun das, was wir bei der Betrachtung des Gefühls und seiner Arten nicht aufnehmen konnten, berechtigt, nemlich Lust- und Unlust in Ansehung des die ursächliche Bestimmtheit der Seele bedingenden praktischen Gegensatzes in Eine Linie zu legen,

so zwar, dass den einen Endpunkt die höchste Lust, den anderen die höchste Unlust einnimmt und die Punktreihe von der stärksten Lust bis zur geringsten Lust und dann weiter von der geringsten Unlust bis zur grössten Unlust verläuft. Je weiter nun auf dieser Linie das wirkliche Gefühl und die vorgestellte Lust aus einander liegen, um so grösser oder schärfer ist der Gegensatz und um so stärker oder lebhafter das ursächliche Bewusstsein. Aber der praktische Gegensatz und damit die ursächliche Bestimmtheit ist, wie wir wissen, überhaupt nur da, wenn die vorgestellte Lust auf jener Linie näher der höchsten Lust liegt, als das wirkliche Gefühl des betreffenden Seelenaugenblickes.

Beruht die Gradverschiedenheit des ursächlichen Bewusstseins auf der verschiedenen Grösse des praktischen Gegensatzes, so muss sich bei gleichem vorgestellten Lustbringenden das ursächliche Bewusstsein lebhafter, stärker, „intensiver" zeigen, wenn das gegenwärtige Gefühl Unlust ist, als wenn es Lust ist, und ebenso bei gleichem gegenwärtigen Gefühle, wenn das vorgestellte Lustbringende vorgestellte grössere Lust enthält, als wenn es vorgestellte geringere Lust enthält: die Thatsachen unsres Seelenlebens stimmen hiermit völlig überein. Der starke oder lebhafte Wille und Wunsch der Seele zeigt uns die Seele immer im Unlustzustande; wenn Lust die Seele erfüllt, so ist Wollen und Wünschen schwach und matt, und Wollen und Wünschen hört ganz auf, wenn höchste Lust dem Bewusstsein eigen ist. Noth vor Allem lehrt wollen, Wohlsein aber ist für das ursächliche Bewusstsein meistens ein Hinderniss, oft gar sein Tod, und wer den tiefen Schmerz nicht kennt, kennt kein starkes, lebhaftes Wollen.

---

4. Das Bewusstseinssubject.

§ 41.

Das Bewusstseinssubject als Einheitsgrund.

Wahrnehmung-Vorstellung, Gefühl und ursächliche Bestimmtheit sind ein Jedes nur als Bewusstseinsbestimmtheit da, und dies heisst, nur im Zusammen und in der Einheit mit dem Bewusstseinssubject da. Der Grund, dass gegenständliche, zuständliche und ur-

sächliche Bestimmtheit, wenn sie zugleich gegeben sind, auch ihrerseits stets in einer Einheit als deren verschiedenen Bestimmtheiten sich finden, liegt in dem Subjectsmomente des Bewusstseins. Ohne dieses die Einheit begründende Bewusstseinssubject wäre die Einheit des mannigfach bestimmten Seelenaugenblicks gar nicht zu fassen und nicht möglich.

Was im psychologischen Sinne Wahrnehmung und Vorstellung und was Gefühl und „Wille" des Bewusstseinsaugenblickes sei, wenn es nicht ein Wahrnehmen und Vorstellen, und ein Fühlen und „Wollen" der Seele ist, lässt sich, so lange wir uns eben an die psychologischen Thatsachen halten, gar nicht sagen; diese zeigen uns all Jenes nur als Bestimmtheit eines Bewusstseinsindividuums, und bieten uns ein jegliches nur in der Einheit mit dem Bewusstseinssubjecte. Die Wichtigkeit dieses Subjectsmomentes für das Seelenleben lässt es geboten erscheinen, noch einmal auf seine Bedeutung für die Einheit des Seelenaugenblicks zurückzukommen.

Schon früher haben wir bemerkt, dass diesem Bewusstseinssubject es zuzuschreiben sei, wenn die verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten, die gegenständliche und zuständliche, nicht bloss neben einander in dem Augenblicke d. h. zugleich, sondern in der individuellen Einheit immer sich darstellen, obwohl sie doch für sich betrachtet einander ganz fremd erscheinen. Denn die Behauptung, dass das Gefühl (das leiblich bedingte) eine Bestimmtheit der Empfindung sei, eine Behauptung, welche irrthümlich aus Empfindung und Gefühl eine begriffliche Einheit macht, konnten wir nicht gelten lassen, da Gefühl, Lust und Unlust, eine zuständliche Bestimmtheit, also etwas ganz Anderes, als die (gegenständliche Bestimmtheit) Empfindung im Seelenleben bedeutet. Die Bedingung des steten Zusammens von gegenständlicher und zuständlicher Bestimmtheit ist weder in der einen noch in der anderen noch in beiden zusammen gelegen, sondern in dem ihnen beiden gemeinsam zu Grunde liegenden Bewusstseinssubjecte.

Die individuelle Einheit des Seelenaugenblicks erscheint uns zwar meistens schon selbstverständlich. Die Thatsache, dass wir z. B. in diesem Augenblicke verschiedene Empfindungen der Haut, des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, sowie dazu verschiedene Vorstellungen und etwa ein Lustgefühl haben, ist uns eine so alltägliche,

dass wir nach dem Grunde dieser aus so Mannigfaltigem bestehenden individuellen Augenblickseinheit zu fragen uns gar nicht veranlasst sehen; und doch kann nicht etwa in jenen Empfindungen selber oder den Vorstellungen oder dem Lustgefühl die Einheit begründet sein, so dass also, wenn in der That nichts Anderes mehr vorläge, die individuelle Einheit schlechthin räthselhaft wäre und wir bei der „brutalen“ Thatsache uns zu bescheiden hätten.

Indessen das thatsächlich mit jenen Bestimmtheiten zugleich auftretende Bewusstseinssubject ist hinreichender Erklärungsgrund für die Einheit. Das Augenblicksbewusstsein ist diese individuelle Einheit, weil sein Subjectsmoment das Eine allen verschiedenen Bestimmtheiten gleicherweise zu Grunde liegende Moment des Bewusstseins ist. Ohne dieses die Einheit begründende Bewusstseinssubject ist ein Seelenaugenblick, der sich etwa so Ausdruck verschafft: „ich sehe, höre, rieche und fühle zugleich“ — garnicht zu verstehen. Darum darf man auch des Subjectsmomentes beim Bewusstseinsaugenblick nicht vergessen. Man muss nicht meinen: dass in diesem Seelenaugenblick z. B. verschiedene Empfindungen und ein Gefühl zugleich gegeben seien, hänge allein ab von den zugleich auftretenden verschiedenen bedingenden physiologischen Vorgängen. Würde es möglich sein, dass Empfindung und Gefühl aufträte ohne das Subjectsmoment des Bewusstseins, so wäre nicht etwa ein aus verschiedenen Empfindungen und Gefühl bestehendes Einheitliches, also kein „ich sehe, höre, rieche und fühle“, da, sondern nur verschiedene mit einander in gleicher Zeit gegebenen verschiedenen Empfindungen und dazu noch ein Gefühl. Aber so etwas besteht ja nicht, es giebt keine Empfindung und Gefühl, sie seien denn Bewusstseinsbestimmtheit und das heisst mit anderen Worten, sie seien denn mit dem ihnen gemeinsamen Einen Bewusstseinssubject verknüpft da. Weil aber jeder Bewusstseinsaugenblick neben Bewusstseinsbestimmtheiten auch das Bewusstseinssubject enthält, so ist jedes Augenblicksbewusstsein nothwendigerweise eben wegen des grundlegenden, Einheitfordernden Subjectsmomentes eine individuelle Einheit und zwar ein abstractes Individuum.

Dieses Bewusstseinssubject, welches keinem Bewusstseinsaugenblicke fehlen kann, darf aber nicht selber für ein Individuum angesehen werden; wir haben davor schon früher gewarnt und wiederholen die Warnung, damit nicht die Meinung aufkomme, dass dies

„Subject" gleichsam von Anfang an als Concretes schon bereit dastehe, um das, was da kommen mag, „von Aussen" zu empfangen als verschiedenartige Empfindungen u. s. w. Setzt man sich in solcher Meinung fest, so ist die Folge, dass die Einheit der verschiedenen Bestimmtheiten, welche das Augenblicksbewusstsein bietet, als das Ergebniss einer einigenden Thätigkeit des „Subjects", einer „Synthesis", aufgefasst wird. Von solch einer „Synthesis" ist aber nicht zu reden, denn die fragliche Einheit des Augenblicksbewusstseins wird nicht erst auf Grund von gegebenen Bewusstseinsbestimmtheiten, die etwa „das thätige Bewusstsein" dann erst zusammenknüpfte, gestaltet, sondern mit dieser Einheit beginnt zugleich auch erst das Sein der verschiedenen Bestimmtheiten; diese Einheit ist von Anfang an da, sobald nur das, was ihr als Bestimmtheit zugehört, da ist; aber dass sie da ist und da sein kann, hat allerdings seinen Grund in dem Subjectsmomente dieser Einheit.

§ 42.

Die Bedingung des Bewusstseinssubjectes der Seele.

Während für die verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten die besondere Bedingung entweder in einem leiblichen Vorgange des Nervensystems oder in vorhergehender Bewusstseinsbestimmtheit gegeben ist, ist das Subjectsmoment des Bewusstseinsaugenblicks weder leiblich noch seelisch bedingt. Um sein Auftreten zu erklären, müssen wir den Boden der „Thatsachen" verlassen und zu jenem Bewusstsein, dem Schöpfer alles Seienden, die Zuflucht nehmen. Dieses ist uns ja auch von Nöthen, um den jeweiligen ersten Augenblick des Bewusstseinsdaseins mit seiner gegenständlichen und zuständlichen Bestimmtheit zu verstehen, da wir in ihm die allgemeine Bedingung suchen müssen, welche unter Voraussetzung der jedesmaligen besonderen Bedingung jener Bestimmtheiten die Ursache derselben bildet. Diesem allgemein schöpferischen Bewusstsein müssen wir auch das mit jenen Bestimmtheiten zugleich auftretende Bewusstseinssubject als dem Urquell alles Seins zuschreiben.

Die Thatsächlichkeit des jedem Seelenaugenblicke eigenen Subjectsmomentes lässt uns ebenso, wie bei den Bewusstseinsbestimmt-

heiten der Seele, die Frage thun, welches denn seine Bedingung sei. Man bescheidet sich ungern bei der Thatsächlichkeit, und unsere Gewohnheit, die Klarheit eines Gegebenen erst zu besitzen, wenn wir seine Bedingung erfasst haben, bringt immer wieder zu dem Versuch, solche Klarheit auch in Betreff desjenigen zu gewinnen, das seine Bedingung nicht im Ding- und Seelengegebenen hat. Wir folgen in unserem Falle dieser Neigung, obwohl wir wissen, dass wir den Boden der reinen Thatsache damit verlassen. Aber von der festen Ansicht, dass alles besondere Gegebene und so auch das Gegebensein des Bewusstseinssubjectes in der Seeleneinheit bedingt sei, ausgehend sehen wir uns, um doch irgendwelche Antwort auf unsere brennende Frage zu erhalten, veranlasst, diesen einzig sich bietenden Weg zu betreten.

Denn davon, dass das Subjectsmoment seinerseits selber entweder leiblich oder seelisch bedingt sei, darf keine Rede sein: es ist nicht seelisch bedingt, weil es ja, wann immer seelische Bestimmtheit gegeben ist, zugleich schon mitgegeben sein muss, so dass also keine seelische Bestimmtheit ihm vorhergehend gedacht werden kann; es ist aber auch nicht leiblich bedingt, wie z. B. das „sinnliche“ Gefühl oder jegliche Wahrnehmung der Seele, und zwar schon desshalb nicht, weil das Bewusstseinssubject ein allgemeines Moment des seelischen Individuums bedeutet, und die leibliche Bedingung, wann immer wir sie für das Seelendasein feststellen können, immer nur für die Besonderheit des durch sie mitbedingten Seelischen in eigentliche Frage kommt. So ist das besondere Gefühl, welches wir „sinnliches“ nennen, leiblich bedingt, und die besondere gegenständliche Bestimmtheit der Seele, welche wir „Wahrnehmung“ nennen, ebenfalls leiblich bedingt: in beiden Fällen aber bezieht sich dieses leibliche Bedingtsein nicht auf das Allgemeine als solches, auf das Gefühl überhaupt und die gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt, sondern immer nur auf die Besonderheit des fühlenden und gegenständlichen Bewusstseins.

Ist zwar schon durch diese Erwägung undenkbar geworden, dass das allgemeine Bewusstseinsmoment „Subject“ seelische oder leibliche Bestimmtheit als seine vorausgehende Bedingung habe, so mag doch noch eine weitere Ueberlegung angefügt werden. 1) Es steht fest, dass überall, wo wir im Dinggegebenen das Verhältniss von Ursache und Wirkung, Bedingung und Folge erkennen, sich

herausstellt, dass nur im vermittelten Sinne concrete Dinge dieses Verhältniss zu einander einnehmen, und dass im eigentlichen Sinne das Wirkende sowie das Gewirkte, das Bedingende sowie das Bedingte, beides stets abstractes Allgemeines sei, und zwar als Bestimmtheit von Dingconcretem gegeben. 2) Es steht fest, dass Wirkendes überhaupt, mag es zum Dinggegebenen oder zum Seelengegebenen gehören, Abstractes und zwar abstractes Allgemeines ist, mit Ausnahme jener Fälle, in welchen das wollende Bewusstseinsindividuum des Augenblicks d. i. das abstracte Individuum „Seele“ das Wirkende ist. 3) Es steht fest, dass, mag nun das Wirkende zum Ding- oder zum Seelengegebenen gehören, das Gewirkte ausnahmslos, gleichviel ob es selber wiederum dem Ding- oder dem Seelengegebenen zugehöre, abstractes Allgemeines ist. Diese Sätze freilich würden noch keineswegs der Meinung entgegenstehen, dass das Bewusstseinssubject, welches ja abstractes Allgemeines ohne alle Frage ist, durch vorausgehende seelische oder leibliche Bestimmtheit von Concretem bedingt sei.

Doch ein vierter, ebenso sicherer Satz macht dieser Meinung ein rasches Ende: alle Wirkung des wirkenden Ding- und Seelengegebenen ist ausnahmslos eine Veränderung von Concretem; wäre das Bewusstseinssubject Wirkung (von Leiblichem oder von Seelischem), so müsste schon vor dem Auftreten desselben ein seelisches Individuum, eine individuelle Einheit von Seelischem gegeben sein, als dessen Veränderung sie dann da wäre. Nun lässt sich aber eine Seeleneinheit ohne Bewusstseinssubject schlechterdings nicht denken und daher auch nicht behaupten; und dieses Subject, wenn es auch Wirkung von Leiblichem oder Seelischem sein sollte, müsste also doch eben wieder sich selbst schon voraussetzen, ein Widerspruch, welcher jene Meinung kurzweg aufhebt.

Wir können aber auch zur Abweisung solcher Meinung noch darauf hinweisen, dass jede Veränderung des Concreten, die ja immer Wirkung, sei es von Ding-, sei es von Seelengegebenem sein muss, ein Anderssein des Concreten gegenüber seinem bisherigen Sein nur in Ansehung der Besonderheit seiner Momente, aus denen es in den verschiedenen Augenblicken besteht, bedeutet, während es in Ansehung der Gattung seiner Momente in allen Augenblicken immer dasselbe bietet. Die eigentliche am Concreten neu auftretende Wirkung des Ding- und des Seelengegebenen ist also stets nur eine neue Besonderheit der allgemeinen Momente des

Concreten, deren Gattung eben dieselbe geblieben ist. Aber eine solche neu auftretende Besonderheit, wie z. B. die Besonderheit roth gegenüber der Gattung Farbe, die etwa bisher mit der Besonderheit grün zusammen das eine Moment des bestimmten Dinges bildete, ist nun das Bewusstseinssubject nicht. Zwar ist das „Subject" ein besonderes Moment des Bewusstseinsindividuums; aber nicht die Besonderheit eines Bewusstseinsmomentes, wie wir ja auch gar keine Gattung eines Bewusstseinsmomentes kennen und nennen könnten, dessen eine Besonderheit „Bewusstseinssubject" wäre, und auch keine andere Besonderheit kennen und zu nennen wüssten, welche etwa bei dem Auftreten des „Bewusstseinssubjectes" Platz machte, wie das „Grün" dem „Roth" bei dem sich verändernden Dinge. Das „Bewusstseinssubject" ist als solches für sich ein besonderes Moment der Seele, es kann also garnicht die als Wirkung von Ding- und Seelengegebenem auftretende Veränderung eines seelischen Concreten sein, weil es selber für jeglichen denkbaren Augenblick des Seelendaseins, (und an einen solchen müsste doch immer jede Wirkung des uns Gegebenen als auftretende Veränderung zeitlich anknüpfen) grade eines seiner nothwendigen Momente bildet, ohne welches überhaupt Seelisches nicht sein kann.

Aus allen diesen Gründen sehen wir uns, wenn wir anders die nackte Thatsache des Bewusstseinssubjectes nicht schlechtweg bloss hinnehmen wollen, genöthigt, das Auftreten des Bewusstseinssubjectes als des grundlegenden Momentes des Bewusstseinsindividuums oder der Seele in jedem Augenblicke auf ein allgemeines, allumfassendes Bewusstsein zurückzuführen. Wir thun es um so getroster, als dieselbe Nöthigung auch bei dem Unternehmen, das Auftreten der anderen Momente, die wir die Bewusstseinsbestimmtheiten des Seelenaugenblickes genannt haben, zu verstehen, uns entgegen getreten ist.

Wir haben dort freilich gesehen, dass die verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten des Seelenaugenblicks allesammt leiblich oder seelisch bedingt seien; aber das bedingende Leibliche und Seelische konnten wir doch immer nur als die eine Bedingung, nicht schon als die Ursache der gegebenen Bewusstseinsbestimmtheit ausgeben; würden wir in den leiblichen Vorgängen, welche die vorausgehende Bedingung von Wahrnehmung und von sinnlichem Gefühle sind, schon die Ursache dieses Seelichen sehen, so gäben wir der von uns verworfenen neumaterialistischen Meinung, dass

Dingliches Schöpfer von Seelischem sei, Recht. Wir sehen uns vielmehr genöthigt, ausser dem bedingenden Ding- und Seelengegebenen, welches wir ja die „besondere“ Bedingung nennen, für die auftretenden Bewusstseinsbestimmtheiten über das thatsächlich Gegebene hinaus noch nach einer anderen Bedingung uns umzusehen, und diese können wir nur finden in einem Bewusstsein, welches Alles in sich schliesst und in dem Alles, auch jene besondere Bedingungen, allein Dasein hat. In diesem Bewusstsein muss die fehlende allgemeine Bedingung für die Bewusstseinsbestimmtheiten des Seelenaugenblicks liegen; ohne diese Annahme kommen wir in der Aufhellung der Bewusstseinsthatsachen des Seelenaugenblicks nicht weiter.

Wir gehen selbstverständlich auf diesem unsicheren Boden nicht weiter als es erforderlich ist, um uns einen Reim auf die Thatsache der Bewusstseinsbestimmtheit zu machen. Ebensowenig aber, wie wir das Seelenleben im neumaterialistischen Sinne als Schöpfung dinglicher Vorgänge verstehen können, wesshalb wir eben eines bedingenden Bewusstseins bedürfen, um in das Dunkel des Seelendaseins überhaupt etwas Licht zu bringen, ebensowenig können wir Denen beipflichten, welche, wie die Herbartianer, das Seelenleben auf die gegenständliche Bestimmtheit, die „Vorstellung“, oder, wie die Associationspsychologen, auf die Empfindung als das angebliche „Element“ aller „Bewusstseinserscheinungen“ zurückführen möchten. Die Unvergleichbarkeit der gegenständlichen, zuständlichen und ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit und die unleugbare Thatsächlichkeit dieser drei besonderen Bestimmtheiten der Seele stellt sich dem Versuche ihrer Zurückführung auf Eine unüberwindbar entgegen.

In der alten Lehre von den Seelenvermögen, dem Vorstellungs-Gefühls- und Begehrungsvermögen, liegt trotz alledem eine Wahrheit, die nicht bei Seite geschoben werden darf. Zwar hat Herbart mit Recht und mit Erfolg gegen die alte Lehre sich gewandt; das Dreikammersystem der Seele lässt sich mit der Einheitlichkeit des individuellen Bewusstseins nicht vereinigen, und es war eine Verirrung, die drei „Vermögen“ gleichsam zu drei mit einander zugleich und auf einander wirkenden Seelen zu machen. Indess zwei richtige Gedanken liegen doch in dieser Vermögenstheorie, einmal der, dass gegenständliche, zuständliche und ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit in der That drei besondere Bestimmtheiten der Seele sind,

und dann der, dass jede einzelne ihren zureichenden Grund nicht schon in den „besonderen“ Bedingungen, seien sie leiblicher, seien sie seelischer Natur, hat, sondern noch eine allgemeine Bedingung, um überhaupt vorstellen, fühlen, begehren zu können (Vermögen), fordert. Diese allgemeine Bedingung für die Möglichkeit des Seelenaugenblicks und damit des Seelenlebens überhaupt kann nur wiederum Bewusstsein sein. Und daher sehen wir uns genöthigt und zugleich berechtigt zu der Aufstellung jenes Bewusstseins, ohne welches uns die Möglichkeit des individuellen Bewusstseins in seinen verschiedenen Bestimmtheiten ein Räthsel bleibt, und ohne dessen Annahme wir unvermerkt, weil das Erklärungsbedürfniss sich doch nicht zu Ruhe bringen lässt, in die neumaterialistische Erklärung des Seelenlebens hineingleiten und zu guter Letzt die leiblichen Vorgänge des Nervensystems doch den Schöpfer des individuellen Bewusstseins sein lassen. Dieser neumaterialistischen Meinung stellen wir diejenige entgegen, welche jenes Bewusstsein als Schöpfer alles Seelendaseins angenommen wissen will, jenes Bewusstsein, welches eben sowohl die zur Erklärung der Bestimmtheiten des Seelenaugenblicks unbedingt nothwendige allgemeine Bedingung, wie auch die besonderen Bedingungen derselben als zu ihm gehörig in sich schliesst und eben desswegen Schöpfer der Seele genannt werden kann.[1])

Die Bewusstseinsbestimmtheiten allesammt haben sowohl eine besondere als auch eine allgemeine Bedingung, welche letztere wir das Bewusstsein überhaupt nannten. Das Bewusstseinssubject aber kann, wie wir nachgewiesen haben, keine Bedingung sei es leiblicher sei es seelischer Art haben; die sogenannte „besondere“ Bedingung fällt also für das Subject der Seele weg. Und wenn wir nun nach derjenigen Bedingung, welche für die Bewusstseinsbestimmtheit im Gegensatze zu deren besonderer Bedingung die allgemeine Bedingung heisst, für das Bewusstseinssubject der Seele forschen, so kann sie ebenfalls in Nichts Anderem liegen als in dem Bewusstsein überhaupt des allumfassenden concreten Bewusstseins. Weil dieses ist, kann eben Bewusstseinssubject mit den besonders bedingten Bestimmtheiten zusammen als Seele oder besonderes Bewusstsein da sein.

1) Man vergleiche unsere Ausführungen, dass diesem Bewusstsein Alles, sowohl das Dingwirkliche als auch das Seelische, zugehören müsse (s. § 19).

Dieses Bewusstseinssubject ist ein einziges, wie das Bewusstsein überhaupt, und, wie dieses, dessen „Stück" es ist, ein ewiges Abstractes. Das Bewusstsein überhaupt des besonderen Seelenconcreten also ist ein und dasselbe mit demjenigen des Alles seienden concreten Bewusstseins, sowie mit demjenigen der anderen Seelen; es giebt nur Ein „Bewusstsein überhaupt", welches der abstracte Grund jeglichen Bewusstseinsconcreten ist. Eben desshalb giebt es auch nur Ein Bewusstseinssubject, und wenn wir von der „Bedingung" des Bewusstseinssubjectes der Seele sprechen, so soll, da dieses Subject ja das grundlegende Moment auch des Alles seienden Bewusstseins ist, damit nicht gesagt sein, dass dieses Subject überhaupt erst „werde", wie z. B. die Besonderheit einer gegenständlichen Bestimmtheit „wird"; es ist vielmehr, wie jenes Alles seiende Bewusstsein ein ewiges Concretes, so eben ein ewiges Abstractes. Trotzdem aber ist es am Platze, nach der Bedingung des Bewusstseinssubjectes der Seele zu fragen, womit wir dasjenige meinen, was es möglich macht, dass eine Seele, insofern ihr grundlegendes Moment das Subject ist, da sei; und wir beantworten diese Frage dahin, dass dieses möglich ist, weil schon das Subject als grundlegendes Moment des Alles seienden und schöpferischen Bewusstseins da ist, in diesem also die Bedingung auch dafür liegt, dass eine Seele, insofern sie als grundlegendes Moment eben jenes einzige ewige Subject hat, da ist. Nicht als etwas Neues tritt dieses Subject, wenn es Moment des Seelenconcreten ist, auf, wohl aber in Verknüpfung mit neuen Besonderheiten der ebenfalls ewigen Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt.

Das ewige Abstracte „Bewusstsein überhaupt" ist, wie man sieht, eine unumgängliche Bedingung für das Auftreten des Seelenconcreten überhaupt. Hiemit ist uns zu der Frage, ob die Seele auch „Activität" zeige, oder reine „Passivität", die Stellung angewiesen; so ferne scheinbar diese Frage der anderen nach der Bedingung des Subjectsmomentes der Seele zu liegen scheint, so eng hängt sie thatsächlich mit ihr zusammen.

Die Frage nach der „Passivität und Activität" der Seele hat aber, was vorab zu bemerken ist, einen ganz besonderen Sinn; sie fasst die Seele nicht, insofern sie ursächliches Bewusstsein, wollende und wünschende Seele sein kann, ins Auge, sondern, insofern sie gegenständliches Bewusstsein ist und sofern gefragt wird, ob sich

die „Seele“ als solches Bewusstsein rein „passiv“ oder „passiv und activ zugleich“ verhalte; das will heissen, ob der Inhalt dieses gegenständlichen Bewusstseins, wie er sich bietet, da sei, ohne dass das Bewusstsein mitbedingend sich geltend mache, oder nur da sein könne auf Grund mitbedingenden (activen) Bewusstseins. Wir können diese Frage aber auch so fassen: hat das gegenständliche Bewusstsein nur „besondere“ oder hat es auch „allgemeine“ Bedingung, „besondere“ d. h. physiologische Bedingung „Gehirnvorgang“, „allgemeine“ Bedingung d. h. die Bedingung „Bewusstsein überhaupt“? Besteht nur die „besondere“ Bedingung, so ist die Seele als gegenständliches Bewusstsein rein „passiv“, besteht aber „besondere“ und „allgemeine“ Bedingung, so ist die Seele „passiv und activ zugleich“. Wir würden freilich von dieser unserer Fassung der Sache aus nicht dazu kommen, angesichts dieser Bedingungen grade von „Passivität“ und „Activität“ des Bewusstseins zu reden; diese Worte haben ihre eigene Geschichte, bei der die psychologische Erkenntnisstheorie eine Rolle spielte und anstatt „Passivität“ und „Activität“ auch wohl die Worte „Receptivität“ und „Spontaneität“ gebraucht wurden. Eine Seele dachte man sich anfangs, die zur „Aufnahme“ von etwas bereit sei, und die Frage trat auf, ob das bei dieser Aufnahme „in der Seele“ Erscheinende rein „Aufgenommenes“ oder ob an demselben auch schon die Wirkung einer „Thätigkeit“ der Seele sich zeige. Die Einen hielten dafür, dass beides, Receptivität und Spontaneität, auszusagen sei, die Anderen, dass blosse Receptivität oder Passivität der Seele bestehe. So lange beide an ihrer Voraussetzung „die zur „Aufnahme“ bereitstehende Seele“ festhielten, hatten in bestimmtem Sinne beide Recht; die ersteren, sofern überhaupt unter „Thätigkeit“ der Seele nur das „Bedingungsein“ derselben für das Bestehen des Aufgenommenen „in der Seele“ verstanden wird, die letzteren, sofern, unter Voraussetzung des „aufnehmenden“ bedingenden Bewusstseins, nur auf die Bedingung, welche als besondere Bedingung für das Aufgenommene besteht, gesehen wird. So lange nun jene Voraussetzung des „bereitstehenden Bewusstseins“ wirklich bestand, mochte sie nun besonders beachtet sein oder nicht, war die Frage, ob Receptivität und Spontaneität (Passivität und Activität) oder blosse Receptivität (Passivität) anzunehmen sei, ein Streit um des Kaisers Bart; was man die „Passivität“ der Seele nannte, wollte sagen, dass die gegenständlich bestimmte Seele leiblich bedingt sei,

die „Activität" derselben aber konnte nichts Anderes sagen, als dass die gegenständlich bestimmte Seele zugleich auch durch „Bewusstsein überhaupt", dieses allgemeine Abstracte concreten Bewusstseins überhaupt, bedingt sei.

Diese „Activität" der Seele kam aber in Zweifel, so bald man auf den ersten Seelenaugenblick sich besann und dabei nicht, wie wir es thun, ein Alles seiendes concretes Bewusstsein, als dessen Abstractes selbstverständlich die nothwendige „allgemeine" Bedingung des bestimmten gegenständlichen Bewusstseins, das „Bewusstsein überhaupt", besteht, voraussetzte. Denn nun kam man dazu, wenigstens das erste gegenständliche Bewusstsein rein auf die „besondere" (leibliche) Bedingung, die „Reize", allein zu gründen. Dieses aber hatte, da doch der „reizende" dingliche Vorgang nur das, was wir die gegenständliche Bestimmtheit der Seele nennen, also nur die Wahrnehmung (Empfindung) bedingt, wiederum zur Folge, dass man das andere Moment, welches jeder Augenblick gegenständlichen Bewusstseins doch zweifellos mit aufweist, das Subjectsmoment, ganz übersah und daher um so leichter sich in der Meinung festlegte, die gegenständliche Bestimmtheit „Wahrnehmung (Empfindung)" sei allein durch die „besondere" (leibliche) Bedingung hervorgerufen, d. h. also, dass man einfach die „Activität" strich und die reine „Passivität der Seele" vertrat.

Wer aber diesen ersten Schritt gutheisst, kann sich auch nicht dem entziehen, auf demselben Wege weiter mitzugehen und überhaupt eine „Activität" der Seele zu leugnen: wenn eine erste gegenständliche Bestimmtheit „Wahrnehmung (Empfindung)", ohne die „allgemeine" Bedingung, Bewusstsein überhaupt, vorauszusetzen, möglich ist, so steht nichts im Wege, auch alle weiteren Bestimmtheiten der Seele, alle weiteren „Bewusstseinserscheinungen", wie man mit Vorliebe sagt, ohne jenes „active" Moment möglich sein und rein aus jenen „elementaren Bewusstseinserscheinungen" hervorgehen zu lassen. Wir können daher der subjectlosen Psychologie, sei sie Associationspsychologie, sei sie Herbartische Psychologie, die Folgerichtigkeit nicht bestreiten, dass sie von der „Activität der Seele" nichts wissen will, sondern die angeblichen ursprünglichen Bewusstseinselemente „Empfindungen" oder „Vorstellungen" an sich für ausreichend hält, alle „Bewusstseinserscheinungen" ohne weiteres „Hinzuthun" seitens der Seele zu begründen. Was man hier dann etwa noch die „Seele" nennt, die „aufnimmt", so bedeutet dieses

thatsächlich nichts weiter als der „passive“ Tummelplatz oder Tanzboden, auf dem die „Elemente“ ihr Spiel treiben und ihren Reigen aufführen als „Bewusstseinserscheinungen“.

Es gilt also, sich vor dem ersten Schritt zu hüten, und auch nicht einmal zuzugeben, dass der erste Bewusstseinsaugenblick da sein könne einzig auf Grund der „besonderen“ Bedingung, des physiologischen Vorganges, sondern dass die allgemeine Bedingung, „Bewusstsein überhaupt“, d. i. Bewusstseinssubject und gattungsmässige Bewusstseinsbestimmtheit, eine nicht minder nothwendige Voraussetzung für den ersten Seelenaugenblick, der ja Bewusstseinssubject und besondere Bewusstseinsbestimmtheit aufweist, sei. Angesichts dieser Thatsache sind wir genöthigt, ein concretes ewiges schöpferisches Bewusstsein anzunehmen, dem als ein ewiges Abstractes die allgemeine Bedingung jeglichen, des ersten sowie des letzten, Seelenaugenblicks das Bewusstsein überhaupt eben eigen ist.

Wenn die subjectlose Psychologie darauf sich besinnen wollte, dass kein Seelenaugenblick ohne Subjectsmoment denkbar und möglich ist, so würde dieser Fund sie zwingen, von ihrer Meinung, dass das elementare Bewusstsein rein passiv, einzig und allein bedingt, also geschaffen durch leiblichen Vorgang dastehe, abzulassen und das „Active“ desselben, das Bewusstsein überhaupt, mit anzuerkennen.

Doch unser Vorwurf scheint nur die Associationspsychologen, nicht aber die Herbartianer zu treffen, da diese ja eine von vorneherein „bereitstehende Seele“ voraussetzen, die auf die leiblichen Vorgänge, die „besondere“ Bedingung, „reagirt“, also offenbar „Activität“ zeigt. Indessen diese ihre Seele ist zwar ein „Reales“, aber kein „Bewusstsein“; ist sie aber dieses nicht und doch ein „Reales“, so muss sie ein Seelending sein, denn Drittes giebt es nicht (s. S. 57 f., 61 f.). Ist sie aber Seelending, dann können die auftretenden „Bewusstseinserscheinungen“, die „Vorstellungen“, nimmermehr zu ihr gehören, nicht ihre Bestimmtheiten sein, denn Ding ist und hat nur „Unbewusstes (1)“; solches Seelending also, wenn es auch neben dem „Leiblichen“ mit bedingend wäre für die „Bewusstseinserscheinungen“, würde mit dem „Leiblichen“ zusammen nur deren „besondere“ Bedingung bilden, demzufolge die „Vorstellungen“ eben doch als „rein passives Bewusstsein“ da ständen.

Wie richtig unsere Behauptung, dass die Herbartische Psychologie auf materialistischer Unterlage ruhe und ihr Reales „Seele“

nichts Anderes als ein Ding sei, bestätigt sie selber am Besten dadurch, dass die „Vorstellungen" in der That in keinem inneren Zugehörigkeitsverhältniss zu dem Seelenrealen gefasst werden, sondern als selbstständige „Erscheinungen" auf dem Seelenboden auftreten und nur eine äussere Zugehörigkeit zur Seele haben sollen, insofern sie vom „Seelenraum" umschlossen sind.

Nur diese rein äusserliche Zugehörigkeit der Vorstellungen zu der „Seele" konnte es ermöglichen, die Vorstellungen in ihrem Bestehen, Entstehen und Vergehen als „Bewusstseinserscheinungen" einer rein mechanischen Betrachtungsweise zu unterstellen und den Versuch zu machen, die „Statik und Mechanik" der Vorstellungen zur Anerkennung einer wissenschaftlichen Erklärung des Vorstellungslebens zu bringen: ein Versuch, der heute als gescheitert angesehen werden darf.

Es bleibt nicht ungestraft, wenn eine Psychologie das grundlegende Moment des Seelenlebens, das Bewusstseinssubject, verleugnet und übersieht: ist sie eine, die, wie die Herbartische, an der Seele als einem besonderen Concreten trotzdem festhalten will, so wird sie zur Strafe in den Altmaterialismus hinabgezogen, die Seele wird ihr ein unbewusstes Seelending und das Seelenleben ein Bewegungsleben seiner Atome oder Molekel („Vorstellungen"); ist sie aber eine Psychologie, welche die Seele für ein Sammelwort von einzelnen „Bewusstseinserscheinungen" hält d. i. von einzelnen Abstracten, welche selber nur als Bestimmtheiten eines Concreten da sein und begriffen werden können, so wird sie zur Strafe in den Neumaterialismus hinabgezogen, und an die Stelle des Bewusstseinssubjectes tritt ihr das Gehirn.

Das Bewusstseinssubject aber, welches wir gegen alle und jede Verleugnung vertheidigen müssen und welches seinerseits mit den sogenannten „Bewusstseinserscheinungen" d. h. eben mit den Bewusstseinsbestimmtheiten zusammen die Seeleneinheit jedes Bewusstseinsaugenblicks ausmacht und diese Einheit selber begründet, kann selber nun, wollen wir dasselbe begreifen, nur zurückgeführt werden auf das ewige Bewusstsein, als dessen grundlegendes Moment es von Ewigkeit da ist.

Dritter Theil.
Das Seelenleben.

§ 43.
Das unmittelbare Zeitbewusstsein der Seele.

Jegliches Concrete bietet als das sich Verändernde eine zeitliche Folge abstracter individueller Einheiten, die von einander nur durch die Besonderheit ihrer gattungsmässig immer gleichen Momente unterschieden sind, und eben im nothwendigen Nacheinander die concrete individuelle Einheit bilden. Ohne diese zeitliche Folge, ohne diesen Wechsel in der Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt giebt es daher kein concretes Individuum „Seele“.

Jegliches concrete Bewusstsein besteht aber nicht nur in der Zeitfolge abstracter individueller Einheiten, sondern hat, als die Einheit auf einander folgender abstracter, in der Besonderheit ihrer Momente unterschiedener Bewusstseinsaugenblicke auch Bewusstsein solcher Zeitfolge. Dieses Zeitbewusstsein ist eine nothwendige Bestimmung des Bewusstseinsconcreten, ohne dasselbe giebt es kein concretes Bewusstseinsindividuum „Seele“.

Das Zeitbewusstsein ist unmittelbar als Bestimmung des Seelenconcreten gegeben und zwar auf Grund des thatsächlichen Nacheinander zweier zu einer concreten Einheit verbundener abstracter individueller Bewusstseinseinheiten oder Bewusstseinsaugenblicke; seine Möglichkeit beruht auf dem für beide abstracten Bewusstseinseinheiten identischen Bewusstseinssubjecte und dem thatsächlichen Aneinander der durch ihre Besonderheit verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten dieser abstracten Einheiten, und es selber bezieht sich immer nur auf die derartig verschiedenen Bestimmtheiten des

Seelenconcreten, niemals auf jenes selbige Subjectsmoment, und auch nur im vermittelten Sinn auf das concrete Bewusstsein selber, welchem die im Zeitbewusstsein gegebenen Bestimmtheiten zugehören. Das als das Nacheinander der verschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten bestehende Zeitbewusstsein ist aber der Seele nur möglich, weil diese als Bewusstseinseinheit jenes Nacheinander als zeitliche Folge zwar in sich schliesst, selber aber doch nicht „in der Zeit“ ist. Als die concrete Bewusstseinseinheit hat die Seele das Zeitliche in sich, hat daher eben Zeitbewusstsein. Sie als diese das Zeitliche im Zeitbewusstsein besitzende Bewusstseinseinheit ist jedoch selber ebenso wenig, wie die Augenblickseinheit der Seele als solche, im Zeitbewusstsein gegeben, unterscheidet aber wiederum von dieser Einheit sich dadurch, dass sie doch eine zeitliche Folge von Verschiedenen in sich fasst, also Zeitbewusstsein hat, während die Bewusstseinseinheit des „Augenblicks“ keine zeitliche Folge in sich schliesst und an ihr daher überhaupt nicht Zeitbewusstsein aufzufinden sein wird.

Indem wir nunmehr zu dem abschliessenden Stücke der allgemeinen Psychologie übergehen, welches das S e e l e n l e b e n oder Seele als c o n c r e t e s Individuum zu behandeln hat, müssen wir zunächst uns dessen vergewissern, dass das Concrete überhaupt Veränderung in sich schliesst, dass das Concrete demnach eine Einheit von abstracten individuellen Einheiten im Nacheinander ist, die sich einzig und allein unterscheiden durch die B e s o n d e r h e i t ihrer einzelnen Momente und daher auch nur verschieden sein können in denjenigen Momenten, welche als nicht schlechthin einfache sich noch in Gattung und Besonderheit zergliedern lassen. Demzufolge unterscheiden sich Ding- und Seelenconcretes darin, dass jenes in seinem „Leben“ eine Verschiedenheit der abstracten individuellen Einheiten in a l l e n ihren Momenten aufweisen kann, dagegen das Seelenconcrete nur in denjenigen Momenten seiner Augenblickseinheiten, welche wir unter dem Namen „Bewusstseinsbestimmtheit“ zusammengefasst haben: das Moment „Bewusstseinssubject“ als schlechthin einfaches ist davon ausgeschlossen. Nichtsdestoweniger ist die Seele ebenso wie das Ding und im selben Sinne, wie dieses, ein Concretes

d. h. die Einheit von verschiedenen abstracten individuellen Einheiten im Nacheinander.

Es ist Sache der Logik oder Erkenntnisstheorie, die näheren Bedingungen aufzusuchen, welche die in solchem Nacheinander gegebenen Augenblickseinheiten noch weiter erfüllen müssen, damit sie ein besonderes Concretes seien; wir haben uns nur an die Thatsache zu halten, dass Concretes überhaupt als die besondere Einheit ein zeitliches Nacheinander von abstracten individuellen Einheiten, also eine Zeitfolge aufweist, und haben hierbei davor zu warnen, dass über dem zeitlichen Nacheinander dieser abstracten Einheiten die concrete Einheit, welche sie bilden, übersehen und die Vielheit derselben als eine blosse Summe, anstatt als eine concrete Einheit verstanden wird.

Hat nun auch das Bewusstseinsconcrete mit dem Dingconcreten dies gemein, dass es, ohne Zeitfolge in sich zu schliessen, garnicht gedacht werden kann, so kommt ihm im Unterschied von dem Dingconcreten darüber hinaus noch als nothwendige Bestimmung zugleich das Zeitbewusstsein zu. Denn wie Bewusstseinssubject Subjectsbewusstsein und Bewusstseinsbestimmtheit Bestimmtheitsbewusstsein ohne weiteres für die Seele mitsetzt, so auch Bewusstseinsconcretes Bewusstsein des Concretseins und damit eben auch Bewusstsein der Zeitfolge, welche ja die nothwendige Bestimmung alles Concretseins ist. Das Zeitbewusstsein ist also eine nothwendige Bestimmung des concreten Bewusstseins, ohne welche Seele als concretes Individuum gar nicht da sein kann.

Dies wird demjenigen selbstverständlich sein, welcher erkannt hat, dass die Seele Bewusstsein ist, welcher weiss, dass sie nicht etwa bloss Bewusstsein von etwas habe, sondern dass dieses „haben" selber nur möglich ist, weil Seele eben Bewusstsein ist, dass jenes „Haben" aber auch um desswillen unmittelbar der Seele eigen sei, denn Bewusstsein (Individuum) sein heisst zugleich unmittelbar Bewusstsein haben von dem, was dieses Bewusstseinsindividuum an sich aufzuweisen hat und überhaupt ist. So ist das „Bewusstseinhaben" von alle dem, was das concrete Bewusstsein selber enthält, für die Seele selbst eine nothwendige Bestimmung, ohne welche sie garnicht Bewusstsein wäre (S. 152). Wir können also kurzweg sagen, das concrete Bewnsstsein „Seele" hat unmittelbar Bewusstsein von sich als concretem Bewusstsein und damit hat es eben auch Zeitbewusstsein. Uns ist daher ebenso, wie

„unbewusste Vorstellung“ oder „unbewusster Wille“ (weil eben „Vorstellung“ und „Wille“ nicht anders, denn als Bestimmtheiten des Bewusstseins zu denken sind), nicht minder ein sinnloses Wort die „unbewusste Zeitfolge im Seelenconcreten“, und zwar eben desshalb, weil die Zeitfolge eine nothwendige Bestimmung des Seelenconcreten, dieses selber aber concretes Bewusstsein ist und dieses eben nicht sein kann, ohne Zeitbewusstsein zu haben. So ist es ohne Weiteres klar, dass das Seelenconcrete sich der in ihm etwa schon bestehenden Zeitfolge nicht erst nachträglich bewusst wird, sondern dieses Zeitbewusstsein unmittelbar hat, weil Seele eben concretes Bewusstsein ist.

Derjenige, welcher das Seelenconcrete nicht für ein Bewusstseinsindividuum hält und „Bewusstsein“ nur im Sinne einer besonderen Bestimmung der Seele, welche von dieser erst gewonnen werde, anerkennt, daher nur „Bewusstsein von etwas gewinnen“ und darauf ein „Bewusstsein von etwas haben“ von der Seele behauptet: wer also die Seele nach Massgabe des Dinges für ein „unbewusstes“ Individuum ansicht, das sich „Bewusstsein“ erst erwirbt: für den ist das grundlegende Moment alles Seelendaseins, das „Subject“, weil es eben nur als Bewusstseinssubject möglich ist, in seinem Seelenbegriff nicht vorhanden, und das Seelenconcrete gilt nach Massgabe des Dinges, gleich diesem, nur als eine Einheit von wechselnden Bestimmtheiten, welche freilich von einer bestimmten Richtung der subjectlosen Psychologie als bewusstes Seelisches schlechtweg und kühn behauptet werden. Sehen wir aber hier auch ganz ab von der unüberwindlichen Schwierigkeit, die demjenigen, welcher die Seele nicht als Bewusstseinsindividuum fasst, entsteht angesichts der Thatsache, dass solches Seelische „bewusst“ sei, von der Schwierigkeit also, das „bewusst sein“ dieses Seelischen zu verstehen ohne ein Bewusstseinsindividuum, welches ja freilich Bewusstsein von dem „Seelischen“ als seiner Bestimmtheit unmittelbar haben muss. Aber ebenso wenig, wie dieses „bewusst sein“ der Seelenbestimmtheit („Empfindung, Gefühl, Vorstellung u. s. w.“), ist auf Grund der Annahme solcher subjectloser Psychologie, dass das Seelenconcrete nach Massgabe des Dingconcreten nur die Einheit dessen, was wir die in ihrer Besonderheit in den verschiedenen Augenblicken verschiedenen Seelenbestimmtheiten nennen, sei, das Zeitbewusstsein zu verstehen; denn als „Bewusstsein von einer Zeitfolge“ entsteht es dann nach der Voraussetzung

dieser Psychologie erst, wenn die Zeitfolge gewesen ist, d. h. es ist dann nicht schon zugleich da mit der Zeitfolge des „Seelischen“, sondern setzt sie als solche zeitlich voraus.

Die Schwierigkeit, das Zeitbewusstsein im psychologischen Sinne d. h. als Bestimmung des concreten Individuums „Seele“ zu verstehen, wird von der subjectlosen Psychologie meistens überhüpft, und man begnügt sich mit der einfachen Feststellung des thatsächlichen Zeitbewusstseins: eine „Erklärung“ von dieser Seite müsste auch immer erfolglos bleiben, weil, wenn die Seele nach Art des Dingindividuums begriffen und ihre Augenblickseinheit nur aus Bestimmtheiten ohne das „Subject“ bestehend gedacht wird, garnicht zu fassen ist, wie einer zeitlich auf eine andere folgenden Augenblickseinheit des „Seelendinges“ das Zeitbewusstsein dieser Folge sich anhängen solle, da doch der voraufgehende Augenblick dieser Seele dahin ist, wenn der folgende da ist, und der Seelenaugenblick als solcher für sich betrachtet doch keine Zeitbestimmung in sich schliesst. Unter der Voraussetzung, welche jene Psychologie macht, müsste es vielmehr für die „Seele“, ebenso wie für das Ding, bei der „unbewussten“ Zeitfolge ihrer abstracten individuellen Einheiten sein Bewenden haben: Zeitbewusstsein könnte garnicht aufkommen. Die Thatsache des Zeitbewusstseins ist uns daher auch ein Beleg für den Irrthum der „subjectlosen“ Psychologie; das Seelenconcrete, an welchem das zeitliche Nacheinander immer im „Zeitbewusstsein“ gegeben ist, muss daher ohne Frage von Anfang an mehr sein als blosse Seelenbestimmtheit „Empfindung, Gefühl u. s. w.“, und grade in dem, was es noch mehr ist, also in dem Subjectsmomente, wird demnach das nothwendige Stück für die Möglichkeit des Zeitbewusstseins zu sehen sein.

Wenn wir nun die abstracte individuelle Einheit von Seelendasein den Bewusstseinsaugenblick oder das Augenblicksindividuum „Seele“ genannt haben, so kann damit nicht gemeint sein, dass dieser abstracten Bewusstseinseinheit, sofern sie an und für sich betrachtet wird, selber irgend ein Zeitbewusstsein zukäme, denn letzteres setzt das zeitliche Nacheinander zweier solcher abstracter Einheiten. Bei der Erörterung des Bewusstseinsaugenblicks als solchen konnte daher das Zeitbewusstsein der Seele noch nicht zur Sprache kommen, und wenn wir jene abstracte individuelle Einheit doch mit dem Zeitnamen „Augenblick“ bezeichnen, so soll damit gesagt sein, dass dieselbe das letzte individuelle, nicht wieder zeitlich theilbare Zeitstück

des concreten Individuums „Bewusstsein“ ist. Ist dieser Bewusstseinsaugenblick gleichwohl nicht ein „zeitliches“ Individuum, das selber also kein Zeitbewusstsein an sich selbst aufzuweisen hat, so kann es doch, als dies abstracte individuelle Zeitstück des Seelenconcreten in jedem einzelnen Falle zeitlich gemessen werden. Aber die Möglichkeit des Messens setzt immer voraus, dass dieser sogenannte Bewusstseinsaugenblick nach „vorn“ und „hinten“ durch andere Bewusstseinsaugenblicke „begrenzt“ sei, wodurch er ja auch erst als Zeitstück des Bewusstseinsconcreten gegeben ist. Die Zeitgrösse, wie lang oder wie kurz (etwa nach der Uhr gemessen) ein solcher Bewusstseinsaugenblick sei, ist keineswegs in all den Fällen ein und dieselbe, sondern richtet sich darnach, wie lange ein und dieselbe Bewusstseinsbestimmtheit in ihrer Besonderheit da ist, also wie rasch oder langsam ein Wechsel in der Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit des concreten Seelenindividuums eintritt. Freilich ist das Bewusstseinsconcrete ja ein in hervorragendem Sinne Concretes d. i. Veränderliches, so dass in der That auch der zeitlich „grösste“ Seelenaugenblick doch nur ein „Augenblick“, ein „Nu“ genannt werden mag. Ganz mit Recht sagt man daher von der Seele, dass sie in steter Veränderung sich befinde, dass ihr Dasein lauter „Leben und Bewegung“ sei, so dass das Wort „lebendige Seele“ als ein überschüssiger Ausdruck aufgefasst zu werden pflegt.

Die Erörterung des Seelenconcreten führt klarerweise sofort auf das Zeitbewusstsein der Seele, denn „concret sein“ heisst „leben“, und Leben der Seele schliesst für diese selber Bewusstsein von diesem Leben und damit vor Allem dessen allgemeinste Bestimmung, das Zeitbewusstsein, ein.

Wird die Frage aufgeworfen, ob die Seele früher Raumbewusstsein oder früher Zeitbewusstsein habe, so muss natürlich die Antwort zu Gunsten des Raumbewusstseins ausfallen; denn dieses gehört zum ursprünglichen Bewusstsein, bildet mit der „Empfindung“ zusammen die ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit „Wahrnehmung“ und wird daher schon in dem ersten Augenblick des Seelendaseins sich immer finden. Das Zeitbewusstsein aber verlangt unbedingt zwei Augenblicke, es ist erst da mit einem zeitlichen Nacheinander von Seelengegebenem, setzt also schon einen Seelenaugenblick wenigstens voraus, bevor es auftritt.

Indem wir nun daran gehen, das Zeitbewusstsein als Bestimmung des Seelenconcreten uns verständlich zu machen, haben wir es als das unmittelbare Bewusstsein vom zeitlichen Nacheinander bestimmter abstracter individueller Bewusstseinseinheiten wohl zu unterscheiden von der Zeitvorstellung. In der Zeitvorstellung ist dieses Nacheinander in allgemeinster Fassung (indem von jeglicher besonderen „Erfüllung" desselben abgesehen wird) das Vorgestellte, und zwar ist im Besonderen diese „Zeit" immer vorgestellt als „Zeitraum", der dann durch das verschiedene im Nacheinander Gegebene in „Zeiträume" zerlegt erscheint, und dessen besondere Eintheilung vom Standpunkt des Vorstellenden aus diejenige in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist. Die Zeitvorstellung zu untersuchen und den wissenschaftlichen Begriff der Zeit für das Gegebene überhaupt zu erörtern, ist aber nicht Sache der Psychologie, sondern der Erkenntnisstheorie oder Logik. Die Psychologie mag nur auf das Eigenthümliche hinweisen, dass die Seele, sobald sie das zeitliche Nacheinander nicht als Zeitbewusstsein, sondern als Zeitvorstellung hat, dieses Nacheinander unter dem besonderen Bilde des Nebeneinander d. h. als Zeitraum hat.

Zeitbewusstsein nun ist als Bestimmung des concreten Bewusstseins unmittelbar gegeben mit dem zeitlichen Nacheinander, welches das Seelenconcrete aufweist; ohne gegebenes zeitliches Nacheinander ist es selber auch nicht gegeben, gleichwie jenes nicht ohne Zeitbewusstsein. Beides fordert aber zwei (von einander unterschiedene) Augenblicke oder abstracte individuelle Bewusstseinseinheiten, verschieden in der Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit. Ohne dieses Anderssein in der Besonderheit giebt es kein zeitliches Nacheinander oder mit anderen Worten, ohne das Bewusstsein dieses Anderssein kein Zeitbewusstsein. Wir können dieses Anderssein auch den Wechsel der Besonderheiten nennen; der Wechsel aber, welcher im Zeitbewusstsein liegt, fordert das Bewusstsein von etwas Anderem. Kant hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Zeitbewusstsein nur möglich sei, wenn neben dem Wechsel auch Beharrliches gegeben sei, „worauf in Beziehung der Wechsel bestimmt werden könnte". Dass dieses Beharrliche nun nicht das in beiden Augenblicken gleiche Gattungsmässige der Bewusstseinsbestimmtheit sein könne, leuchtet schon desshalb ein, weil dieses für das nicht wissenschaftlich untersuchende Bewusstsein garnicht als von der Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit Abzusonderndes erscheint. Als

das zu suchende Beharrliche bleibt demnach allein übrig das Bewusstseinssubject, welches in den verschiedenen Augenblicken stets dasselbe bleibt, und welches ja auch das gemeine Bewusstsein von dem Wechsel als das Beharrliche auszusondern gewohnt ist, wie es dasselbe ja auch immer unwissenschaftlich ausdichtet zu einem besonderen Individuum.

Das Nacheinander von zwei Bewusstseinsaugenblicken und das will zugleich sagen, das Zeitbewusstsein fordert also einmal das in beiden als das Beharrliche gegebene selbige Bewusstseinssubject und zugleich den Wechsel der Besonderheiten der Bewusstseinsbestimmtheit.

Dieses zeitliche Nacheinander zweier abstracter individueller Einheiten ist aber, sofern mit ihm zugleich das Zeitbewusstsein der Seele unmittelbar da ist, ein ganz eigenartiges, und die Eigenartigkeit desselben geht daraus hervor, dass die Seele, welche das Nacheinander aufweist, ein Bewusstseinsconcretes ist. Jegliches Concrete ist eine individuelle Einheit von mehreren abstracten individuellen Einheiten im zeitlichen Nacheinander, dieses auftretende Nacheinander aber ist, gegenüber demjenigen des Dingconcreten, bei dem Bewusstseinsconcreten in eigenartiger Weise eben selber bedingt durch das Bewusstsein, im Besonderen durch das grundlegende Moment „Bewusstseinssubject". Wir haben dieses Subject beim Seelenaugenblick kennen gelernt als das „Einheitstiftende" Moment, und als solches macht es sich auch wieder geltend beim concreten Bewusstsein, indem es das zeitliche Aneinander von Bewusstseinsaugenblicken überhaupt erst möglich macht. Das Bewusstseinssubject als das den verschiedenen Bewusstseinsaugenblicken zu Grunde liegende selbige Moment bebedingt es, dass diese nicht ein blosses Nacheinander, sondern ein Aneinander, das ja in dem Zeitbewusstsein der Seele stets enthalten ist, bilden.

Indem wir Nacheinander und Aneinander unterscheiden, soll uns jenes nur die zeitliche Folge von zwei individuellen Einheiten, dieses aber die auf Grund des Bewusstseins, im Besonderen des einheitstiftenden Subjectmomentes, in einer Einheit unmittelbar gegebene Folge zweier individueller Einheiten bedeuten; jenes Nacheinander weist das Dingconcrete, dieses in der Einheit bestehende Aneinander das Seelenconcrete allein auf; dort sind die zwei abstracten individuellen Einheiten als sich ausschliessende In-

dividuen gegeben, hier aber von vornherein die Einheit derselben als Bestimmtheit des concreten Bewusstseins; und nur in dieser Bewusstseinseinheit ist jenes Aneinander und Zeitbewusstsein enthalten. Dies ist die psychologische Thatsache, welche sich in Kants Lehre von der reinen Zeitanschauung wiederspiegelt, nach welcher alle Zeitfolge eine Zeiteintheilung ist, welcher die Einheit „Zeitanschauung" zu Grunde liege.

Nur dadurch, dass in der Bewusstseinseinheit die Zeitfolge sich bietet, ist das Zeitbewusstsein möglich, nur dadurch also, dass die concrete Bewusstseinseinheit nicht die Zeitfolge als ihr einheitstiftendes Moment voraussetzt, wie es beim Dingconcreten der Fall ist, sondern dass dieses einheitstiftende, das zeitliche Aneinander erst begründende Moment das „Bewusstseinssubject" bildet, welches den verschiedenen Bewusstseinsaugenblicken ein und dasselbe ist.

Nun versteht sich von selbst, dass das Zeitbewusstsein, welches nur in solcher concreten Bewusstseinseinheit möglich ist, sich nicht „beziehen" kann auf dasjenige, welches seine Bedingung ist, so dass demnach das einheitbildende Bewusstseinssubject selber nicht im Zeitbewusstsein sein kann. Dies erhellt auch daraus, dass Zeitbewusstsein als Bewusstsein von zeitlicher Folge niemals auf etwas, das immer da ist, wann je Bewusstsein gegeben ist, geht und gehen kann. Zeitbewusstsein der Seele wird sich nur beziehen auf dasjenige Bewusstseinsmoment, dessen Besonderheit einen Wechsel aufweisen kann, d. h. auf die Bewusstseinsbestimmtheit, nicht aber auf das Bewusstseinssubject. Die Zeitfolge im concreten Bewusstsein geht also im eigentlichen Sinne immer auf die Besonderheiten seiner Bewusstseinsbestimmtheit, und nur im vermittelten Sinne geht das Zeitbewusstsein der Seele auch auf das Bewusstseinsconcrete selber, insofern eben jene wechselnden Besonderheiten zu ihm gehören und das von ihnen Ausgesagte auch dieses Concrete damit selber trifft. In Ansehung seines grundlegenden, nicht in das Zeitbewusstsein einzuschliessenden Bewusstseinsmomentes „Subject" aber kann andrerseits das Bewusstseinsconcrete wiederum in gleichem vermittelten Sinne „erhaben ob Zeit" genannt werden; und darin eben liegt ja auch der Grund, dass die Seele als concretes Bewusstsein Zeitbewusstsein haben kann, weil nur dadurch eine Bewusstseinseinheit, welche eine Zeitfolge in sich schliesst, möglich erscheint, d. h. nur auf diese Weise ein Nacheinander doch

als ein Zusammen oder Einheitliches da sein kann. Weil das concrete Bewusstsein in Ansehung seines Bewusstseinssubjectes nicht im Zeitbewusstsein der Seele mit beschlossen ist, wohl aber in Ansehung seiner Bewusstseinsbestimmtheit, so „umspannt" es einerseits die „Zeit" d. i. das zeitlich aufeinander Folgende in seiner Einheit und ist andrerseits „in der Zeit" als das sich Verändernde: d. i. es hat Zeitbewusstsein in der Bewusstseinseinheit der das veränderliche Bewusstsein darstellenden aufeinander folgenden Bewusstseinsaugenblicke. Zeitbewusstsein ist immer das in Bewusstseinseinheit gegebene Nacheinander oder die so gegebene Folge von zwei Bewusstseinsaugenblicken, und ein solches Nacheinander eben ist allein auf Grund des Einen und Einheitstiftenden Bewusstseinsubjectes möglich, weil die Seele nur auf Grund dieses Bewusstseinmomentes die Bewusstseinseinheit zweier Augenblicke sein kann, welche als solche wohl das zeitliche Nacheinander in sich enthält, aber selber ebenso wenig, wie die Bewusstseinseinheit Eines Augenblickes oder das Augenblicksbewusstsein als solches, im Zeitbewusstsein gegeben ist.

Ohne dieses der concreten Seele unmittelbar eigene Zeitbewusstsein ist ein Seelenleben nicht denkbar; und alle unsere Zeitvorstellung setzt das unmittelbar gegebene Zeitbewusstsein des Seelenconcreten voraus, ohne welches auch sie natürlich gar nicht wäre, welches selber aber das in der Bewusstseinseinheit gegebene Nacheinander zweier Bewusstseinsaugenblicke ist und daher nur das „Vorher und Nachher" zum Inhalt haben kann; und dieses „Vorher und Nachher" geht dann, wie wir bemerkten, immer nur auf die in verschiedener Besonderheit auftretende Bewusstseinsbestimmtheit.

Diejenige Psychologie, welche das Bewusstseinssubject leugnet, wird dem Zeitbewusstsein als einem ewigen Räthsel gegenüberstehen; ihr ist das Seelenleben ein blosses Nacheinander von gesetzlich verknüpften Augenblicken, ihr ist daher Seele, ganz wie das Ding, in jedem Sinne „in der Zeit", in keinem Sinne „erhaben ob Zeit" und das „in der Zeit sein" selber bedingend. Ist dem so, dann hat die Seele auch immer nur Bewusstsein dessen, was Eine abstracte individuelle Einheit, ein einzelner „Augenblick" enthält, und da hier keine Veränderung, kein zeitliches Nacheinander sich findet, denn solcher „Seelenaugenblick" ist ja Abstractes, Unveränderliches, so ist das Bestehen des Zeitbewusstseins garnicht für diesen psychologischen Standpunkt zu verstehen. Ein scharfsinniger

Kopf dieser Richtung hat ganz recht darauf hingewiesen, dass für die Seele eigentlich alles Gegebene nur in der „Gegenwart“ sein müsse, er irrt nur darin, dass er das Fehlen des Zeitbewusstseins im eigentlichen Seelenaugenblicke als solchen mit der Zeit vorstellung „Gegenwart“ oder „Jetzt“ verwechselt. Niemals ist das „Jetzt“ oder die „Gegenwart“, ein unmittelbares Zeitbewusstsein, denn dieses ist einzig das „Vorher und Nachher“ oder das „zeitliche Aneinander“ in der conreten Bewusstseinseinheit.

Auf dem Standpunkte der subjectlosen Psychologie lässt sich das Zeitbewusstsein „Vorher — Nacher“ aber auch nicht etwa dadurch begründen, dass der Seelenaugenblick nicht bloss Wahrnehmung, sondern auch Vorstellung d. i. Wiederhaben eines „früher“ Gehabten zugleich enthalte, denn es darf nicht dies einfache Wiederhaben von früher Gehabtem verwechselt werden mit demjenigen Wiederhaben, welches von dem Bewusstsein, dass das so Gehabte schon früher gehabt war, begleitet wird, was eben eine Zeitvorstellung ist, die selber das Zeitbewusstsein nothwendig schon voraussetzt, also dasselbe nicht erst begründet; etwas, das ich als ein früher Gehabtes vorstelle, muss mir selbstverständlich schon in einem Zeitbewusstsein gegeben gewesen sein.

Was wir im Unterschiede von Zeitvorstellung das Zeitbewusstsein, wie es unmittelbar mit dem concreten Seelenindividuum gegegeben ist, nennen, ist von Höffding „Zeitempfindung“ [1]) geheissen; der Name ist von ihm gewählt, um gegenüber der Zeitvorstellung das unmittelbare Gegebensein dieser „Zeit“ zu kennzeichnen. Wir haben zunächst gegen diesen Namen einzuwenden, dass zweckmässigerweise „Empfindung“ für jenen ursprünglichen Inhalt des gegenständlichen Bewusstseins als des Augenblicksindividuums allein verwendet wird, welcher mit dem Raumbewusstsein zusammen das, was wir „Wahrnehmung“ nennen, ausmacht. Abgesehen aber von dieser Beanstandung des Wortes „Zeitempfindung“ für das unmittelbar gegebene Zeitbewusstein des concreten Seelenindividuums können wir Höffding vor Allem darin nicht beipflichten, wenn er erklärt, „die Zeitempfindung sei die unmittelbare Auffassung des Unterschiedes oder Gegensatzes zwischen dem Konstanten und

---

1) A. a. O. S. 233.

dem Wechselnden“: keineswegs! Wohl liegt, wie wir wissen, der „Unterschied zwischen Konstantem und Wechselndem“ dem Zeitbewusstsein zu Grunde, aber es selber ist nicht die „Auffassung dieses Unterschiedes“, sondern vielmehr die „Auffassung“ des eigenartigen, nemlich zeitlichen Unterschiedes der verschiedenen, in ihrer Besonderheit wechselnden Bestimmtheit der Seele, denn hierauf allein geht das Zeitbewusstsein.

Höffding, dessen psychologischer Standpunkt freilich ein nicht ganz sicherer ist, der aber doch im Ganzen der subjectlosen Psychologie zuneigt, hat sehr wohl erkannt, dass Zeitbewusstsein nicht möglich sei, ohne dass etwas da ist, was bei dem Wechsel „konstant bleibt“. Anstatt des Bewusstseinssubjectes setzt er als das geforderte Konstante „eine Empfindung oder ein Gefühl, das den verhältnissmässig festen Hintergrund abgiebt, im Gegensatz zu welchem das Wechseln, die Succession deutlich hervortritt; ausser dem wechselnden a und b müssen wir ein drittes, unveränderliches Element haben“. Ganz richtig findet Höffding, dass „die Einheit des Bewusstseins nicht nur durch den formellen Zusammenhang zwischen allem, was im Bewusstsein ist, getragen wird“, aber, anstatt dieses „die Einheit tragende Moment“ in dem schlechthin einfachen Bewusstseinssubject zu finden, sucht er es in einem „herrschenden Gefühle“, „einem Grundgefühle, das grossentheils durch die Gemein- oder Lebensgefühle bestimmt wird“. Ich fürchte, dieses „konstante Grundgefühl“ sei eine Fabel, in welcher nur das doch immer wieder sich aufdrängende „konstante“ Bewusstseinssubject verhüllt auftrete für die subjectlose Psychologie, welche ja offen von ihm selbst nichts wissen will. Denn ohne das, jene Bewusstseinseinheit allein stiftende Subjectsmoment kann, auch wenn „constantes Gefühl und die wechselnden a und b“ gegeben sind, von der Möglichkeit des Zeitbewusstseins nicht die Rede sein. Das „constante Gefühl“, diese abstracte Bewusstseinsbestimmtheit, wird doch nicht selber das Bewusstsein vom Wechsel des a und b, d. i. das Zeitbewusstsein haben können, und andrerseits kann der Wechsel des a und b als Bewusstseinsbestimmtheiten ein bewusster d. h. im Zeitbewusstsein sogar dann gegeben sein, auch wenn das „constante Gefühl“ dabei fehlt, vorausgesetzt nur, dass das die Bewusstseinseinheit begründende Bewusstseinssubject nicht ausgeschlossen wird. Dass für jedes Zeitbewusstsein ein Beharrliches („Subject“) und Wechselndes („Bestimmtheit“) gesetzt werden muss, ist klar, aber

nicht der „Contrast", in welchen diese logisch freilich stehen, muss selbst ein bewusster sein, damit Zeitbewusstsein da sei, sondern nur der Wechsel der Bestimmtheiten und das ihre Einheit bestimmende beharrliche „Subject" der Seele muss gegeben sein.

Der Verdacht, dass sich bei Höffding aber in der Fabel des „Grundgefühls" eben das als „nothwendige Voraussetzung für das Entstehen der Zeitauffassung" sich immer doch geltend machende Bewusstseinssubject erscheine, wird uns verstärkt, wenn dieses „beharrliche Grundgefühl" nach Höffding dasjenige sein soll, welches das wechselnde a und b „umspannt, so dass ihr Wechsel als verschiedene Ausfüllung eines und desselben Schema's erscheinen kann". Ein Gefühl kann doch nichts „umspannen", kann keine Einheit stiften und bilden, in der Verschiedenes sich bietet, dies ist und bleibt allein dem Bewusstsein kraft seines grundlegenden Subjectsmomentes möglich.

§ 44.
Das Bestimmen oder das Denken.

Von grundlegender Bedeutung für das Seelenleben und die Bewusstseinsentwickelung ist das Denken oder Bestimmen der Seele; der „Gedanke" ist nicht, wie die Wahrnehmung und das Gefühl, ein Ursprüngliches, sondern er setzt Seelisches als Denkbares oder Bestimmbares voraus, in Bezug auf welches die Seele eben als denkende die eigenartige Veränderung erfährt, dass das bisher ungedachte oder unbestimmte Seelische nun gedachtes oder bestimmtes ist. Der „Gedanke" ist nicht ein besonderes gegenüber dem denkbaren oder bestimmbaren Seelischen, sondern er ist das gedachte oder bestimmte Seelische; dagegen ist das Denken oder Bestimmen eine besondere Veränderung der Seele, deren Bedingungen ausschliesslich in ihr selber liegen, indem die besondere Bedingung das jedesmalige bestimmbare Seelische ist, die allgemeine Bedingung aber die Seele als Bewusstsein überhaupt, welchem das „Vermögen", zu denken oder zu bestimmen, eigen ist, was man Verstand zu nennen pflegt.

Das Denken oder Bestimmen weist zweierlei in sich auf: 1) Das Zerlegen oder Unterscheiden und 2) das Verknüpfen oder Vereinen,

und zwar setzt letzteres das erstere immer voraus, wie dieses seinerseits eine ursprüngliche Einheit stets voraussetzt. Dem Denken der Seele ist, abgesehen von der individuellen, sowohl der abstracten als auch der concreten, Einheit des Bewusstseins überhaupt, eben im Besonderen der gegenständliche Inhalt der Seele d. h. also Wahrnehmung und Vorstellung zugänglich. Daraus erklärt es sich, das man irriger Weise das Denken dem gegenständlichen Bewusstsein als seine Bestimmtheit zuschrieb und in eine Linie mit Fühlen und Wollen setzte. Dem Denken nicht zugänglich ist: 1) Das Bewusstseinssubject, sowohl desshalb, weil es weder Wahrgenommenes noch Vorgestelltes jemals ist, als auch desshalb, weil es schlechtweg einfach ist; 2) die ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit, weil sie schlechtweg einfach ist. Das Gefühl selber endlich als einfache Bestimmtheit des gegenwärtigen Augenblickes unterliegt ebenfalls nicht dem Denken, wohl aber das vorgestellte Gefühl oder die Gefühlsvorstellung.

Wie das Seelenleben d. h. das Dasein der Seele als concreten Bewusstseinsindividuums zu seiner nothwendigen Bestimmtheit das Zeitbewusstsein hat, so ist dem concreten Bewusstsein nicht minder nothwendig das Bestimmen oder, was dasselbe sagt, das Denken. Zeitbewusstsein und Denken sind die beiden neuen Bestimmungen, welche zu denjenigen des Bewusstseinsaugenblicks noch hinzukommen, um das Seelenconcrete in seiner Bestimmtheit allgemein begriffen zu haben. Was immer das Seelenleben dann bieten mag, lässt sich ohne Schwierigkeit, sei es in den Bestimmungen des Seelenaugenblicks als solchen, sei es in diesen beiden neuen Bestimmungen, welche die Betrachtung der Seele als concreten Individuums noch hinzufügt, unterbringen.

Wir haben früher die Frage, ob ein erster Seelenaugenblick, insofern das Bewusstsein als empfindendes in Betracht kommt, schon mehrere Empfindungen aufweisen müsse, dahin zunächst beantwortet, dass die Möglichkeit Einer Empfindung als der Bestimmtheit des empfindenden Bewusstseins nicht abgewiesen

werden könne. Wir haben ferner nachzuweisen gesucht, dass ein Seelenaugenblick, welcher eine Empfindung aufweise, auch zugleich Raumbewusstsein enthalten müsse. Und wir haben endlich gezeigt, dass ein Seelenaugenblick, welcher wahrnehmendes Bewusstsein biete, immer zugleich auch fühlendes Bewusstsein sein müsse.

Diese unsere Aufstellungen sind nun noch näher zu bestimmen, indem wir die Frage stellen, ob denn in der That ein erster Augenblick schon mehrere Empfindungen, und ferner, ob er schon Empfindung und Raumbewusstsein als zwei besondere, also mehrere Bestimmtheiten des wahrnehmenden Bewusstseins, und endlich, ob er schon Wahrnehmung und Gefühl als zwei besondere, also mehrere Bestimmtheiten des abstracten Bewusstseinsindividuums enthalten könne. Um ein solches „Mehreres" zu haben, muss das Einzelne desselben, ein jedes von dem oder jenem anderen unterschieden gegeben sein: es fragt sich also, ob schon im ersten Augenblicke die Seele Unterschiedenes haben könne.

Der subjectlosen Psychologie mag diese Frage eine fast müssige und die Antwort darauf eine einfache zu sein scheinen; sie wird meinen: wenn mehrere besondere physiologische Bedingungen zugleich auftreten, so sei es selbstverständlich, dass mehrere besondere seelische Bestimmtheiten auch schon im ersten Seelenaugenblicke auftreten. Sie hätte Recht, wenn entweder Seele ein Ding wäre, des ja an verschiedenen Punkten seiner Oberfläche zugleich Einwirkungen erhalten und demnach mehrfache Veränderung eben auf Grund mehrerer einwirkender Bedingungen zugleich erfahren kann, oder wenn Seele nichts Anderes als die Summe von seelischen Bestimmtheiten, Empfindungen u. A., wäre, da auch in letzterem Falle ja die Mehrzahl dieser Empfindungen u. s. w. einzig auf die Mehrzahl der einwirkenden Bedingungen gegründet sein könnte. Aber weder das Eine noch das Andere ist die richtige Ansicht von der Seele, denn diese ist Bewusstseinsindividuum.

Weil aber Seele Bewusstsein ist, so ist eben Bewusstsein überhaupt die allgemeine Bedingung für Alles, was der Seele je eigen ist, und zwar nicht nur für das Auftreten der Bewusstseinsbestimmtheit überhaupt, sondern auch für das Auftreten von Bewusstseinsbestimmtheiten als mehreren besonderen. Dies letztere Bedingungsein der Seele als Bewusstseins will jedoch mehr sagen, als das des Dinges, welches ja auch die allgemeine Bedingung abgiebt für das Auftreten mehrerer Einwirkungen zu gleicher Zeit an ihm.

Denn, da Seele Bewusstsein ist, so kann sie die mehreren „Einwirkungen“ oder Bestimmtheiten nur haben, können diese eben überhaupt nur da sein, indem und weil die Seele sich dieser Mehrzahl selber bewusst ist, indem und weil die einzelnen Bestimmtheiten, als besondere, von einander unterschiedene gehabt sind. Dieses Bewusstsein vom Unterschiedensein der Bestimmtheiten d. i. von der Mehrzahl der Bestimmtheiten, ohne welches überhaupt mehrere Bestimmtheiten der Seele d. i. des Bewusstseinsindividuums garnicht möglich sind, ist selber wieder eine besondere Bestimmtheit der Seele, deren allgemeine Bedingung ebenfalls in dem Bewusstsein überhaupt bestehen muss.

Die Eigenart des Concreten „Seele“ als des Bewusstseins lässt es zwar nicht zu, bei ihr, wie bei einem Dingconcreten, zunächst eine Mehrzahl von Bestimmtheiten ohne das Bewusstsein von dieser Mehrzahl, d. h. ohne dass die Seele (Bewusstsein) sie als mehrere von einander unterschiedene „habe“, anzunehmen, die dann erst etwa nachträglich ihr „bewusst“ werde: aber ohne eine besondere Bedingung ist selbstverständlich auch dieses Bewusstsein von der Mehrzahl ihrer Bestimmtheiten für die Seele nicht möglich. Diese besondere Bedingung ist eben diejenige, welche die subjectlose Psychologie für die einzige Bedingung der auftretenden Mehrzahl ansieht; in Ansehung der Mehrzahl der Empfindungen ist diese besondere Bedingung also die Mehrzahl besonderer zugleich auftretender leiblicher Vorgänge.

Sind wir nun mit unseren Gegnern in Betreff dieser besonderen Bedingung einverstanden, so haben wir um so mehr zu betonen, dass dieselbe allein nicht ausreicht, und dass ein weiteres Zugeständniss wenigstens eines Theiles der Gegner, nach welchem auch der „Seelenboden“ als allgemeine Voraussetzung nöthig ist, uns keineswegs schon befriedigen kann. Denn, wir wiederholen es, die Möglichkeit, dass auf Grund jener besonderen mehrfachen Bedingungen in der That eine Mehrzahl von besonderen, unterschiedenen Bewusstseinsbestimmtheiten gegeben ist, gründet sich zugleich auf eine eigenartige Wirksamkeit des Bewusstseins überhaupt.

Diese eigenartige Wirksamkeit des Bewusstseins überhaupt, auf Grund deren die Seele, wenn zugleich jene besonderen Bedingungen da sind, das Bewusstsein von einer Mehrzahl oder von mehrerem Besonderem hat, nennen wir das Unterscheiden; wir können sie eine Thätigkeit der Seele nennen, wenn eben unter

„Thätigkeit“ nur das Bedingungsein, die „Wirksamkeit“ derselben verstanden wird, wie wir ja auch in demselben Sinne von Wahrnehmen und Vorstellen, von Fühlen, von Wollen und Wünschen als Thätigkeiten der Seele reden können. Aber gleichwie wir schon von Wahrnehmen und Vorstellen als „Seelenthätigkeiten“ die irrige Auffassung fern hielten, als ob in ihnen die Seele zunächst bloss als sich verändernde, ohne schon zugleich auch Wahrnehmung und Vorstellung, Wahrgenommenes und Vorgestelltes zu haben, dastehe und erst am Schlusse dieses sich Veränderns („Thätigkeit“ im anderen Sinne) Wahrgenommenes und Vorgestelltes habe: so müssen wir ebenfalls von der „Thätigkeit“ des Unterscheidens die Meinung fernhalten, als ob die unterscheidende Seele zunächst sich, ohne von vorneherein zugleich auch schon Unterschiedenes zu haben, verändere (etwa hin und herlaufe) und erst am Schlusse dieser „Thätigkeit“ Unterschiedenes habe. Bei der Erörterung des Begriffs „Thätigkeit“ (S. 352 f.) bemerkten wir freilich, dass von einer „Thätigkeit“ des Wahrnehmens und Vorstellens im Sinne eines wirkenden sich Veränderns, dessen „Wirkung“ dann das am Schlusse gegebene Gegenständliche heisse, wohl die Rede sein könne, dass aber doch dann auch jeder Seelenaugenblick der, in diesem Sinne thätigen, wahrnehmenden und vorstellenden Seele schon Wahrnehmung und Vorstellung aufweise. In gleicher Weise können wir auch von dem Unterscheiden der Seele als der „thätigen“, d. i. der wirkenden sich verändernden reden, deren „Wirkung“ das am Schlusse dastehende Unterschiedene ist, müssen aber ebenfalls bedenken, dass in jedem Augenblicke der so „thätigen“ Seele diese auch schon Unterschiedenes hat, also unterscheidende ist.

Wir haben uns demnach davor zu hüten, zu meinen, dass für die Seele das Unterscheiden eine Bestimmtheit bedeute, welche dem „Unterschiedenes Haben“ vorausgehe. Ebenso, wie „Wahrnehmen“ dieselbe Bewusstseinsbestimmtheit bedeutet, wie „Wahrnehmung“ oder „Wahrgenommenes haben“, so ist „Unterscheiden“ ganz dasselbe, wie „Unterschiedenes haben“, und wenn wir doch das eine Mal Wahrnehmen und Unterscheiden, das andere Mal Wahrgenommenes haben und Unterschiedenes (Mehreres) haben zur Bezeichnung derselben Sache wählen, so thun wir es, um im ersten Mal vor Allem das Thätigsein (Bedingungsein) der Seele in Ansehung des Bewusstseinsinhaltes, im zweiten Mal den Bewusstseinsinhalt als solchen besonders hervorzuheben.

Das „Unterschiedenes haben" ist stets ein „Unterscheiden" der Seele, das will sagen, die Seele ist hier als Bewusstsein überhaupt in eigenartiger Weise „thätig" oder Bedingung, und es ist verkehrt zu meinen, dass die Seele Unterschiedenes oder Mehreres oder Mannigfaltiges hätte ohne diese eigenartige Thätigkeit, also indem sie sich „rein passiv" verhielte. Aber die Thätigkeit „Unterscheiden" setzt selber, und darin unterscheidet sie sich von dem Wahrnehmen als Thätigkeit, schon Bewusstseinsaugenblick nothwendig voraus, denn die Seele muss schon etwas haben, das sie dann unterscheiden könne.

Um dieses richtig zu fassen, ist es zweckmässig, das Unterscheiden der Seele durch das Wort „Zerlegen" zu erläutern; weil jedes Unterscheiden ein Zerlegen ist, wird es nun klar sein, dass der Seele schon etwas gegeben sein müsse, wenn sie in diesem Sinne soll thätig sein können. Durch diese Erläuterung wehren wir auch die falsche Auffassung ab, als ob das Unterscheiden schon Mehreres oder Mannigfaltiges als der Seele Gegebenes voraussetze, wie man wohl anzunehmen geneigt sein möchte, indem man meint, es müsse, um Verschiedenes zu unterscheiden, dieses Verschiedene oder Mannigfaltige schon der Seele eigen sein. Verschiedenes haben heisst Unterschiedenes haben; setzt man also Verschiedenes als der Seele eigen voraus, so wird man auch schon das Unterscheiden der Seele voraussetzen müssen; „Mehreres haben" und „Mehrheitsbewusstsein" sind für die Seele, welche ja Bewusstsein ist, niemals von einander getrennt.

Wir können daher, weil wir auch das Unterscheiden oder Zerlegen ein Denken der Seele nennen, nicht in die seit Kant übliche Rede einstimmen, dass der Seele zunächst Mannigfaltiges gegeben sei, dass sie als bloss „empfindende" und wahrnehmende Seele schon Mehreres zum Bewusstseinsinhalt habe und die Denkthätigkeit nun auf Grund dieses ursprünglich gegebenen Mannigfaltigen einsetze, demzufolge das erste Denken der Seele eine „Synthesis", ein Vereinen dieses der „receptiven" Seele gegebenen Mehreren sein müsse. Wer an dem Worte, dass die Seele Bewusstsein sei, festhält, wird, da das Bewusstsein niemals Mehreres (Unterschiedenes) haben kann, ohne als unterscheidende oder zerlegende schon „thätig" zu sein, solcher Rede nicht zustimmen dürfen.

Können wir nun dem Unterscheiden oder Zerlegen nicht das Mannigfaltige als seine nothwendige Voraussetzung unterlegen, weil

dieses Haben des Mannigfaltigen selber schon ein Unterscheiden oder Zerlegen ist, und können wir andrerseits eine Denkthätigkeit, die eine „Synthesis", ein Vereinen bedeutet, nicht annehmen ohne das Haben von Mannigfaltigem als ihre nothwendige Voraussetzung, so versteht es sich, dass wir das Unterscheiden oder Zerlegen nothwendig als eine dem Vereinen oder der „Synthesis" vorausgehende Thätigkeit der Seele anzusehen haben. Ob wir diese Thätigkeit auch ein „Denken" nennen wollen, ist eine Sache der Verständigung, es scheint aber dem nichts im Wege zu stehen, und der Sprachgebrauch steht uns dabei zur Seite.

Wenn aber dem Unterscheiden oder Zerlegen nothwendig etwas, das zerlegbar ist, zu Grunde liegen muss, dieses nöthige „etwas" aber nicht selber schon ein Mannigfaltiges, Mehreres, sein kann, so bleibt nur übrig, dass es Eines, dass es eine Einheit sei. Von einer der Seele gegebenen Einheit des Bewusstseinsinhaltes, nicht von einer gegebenen Mannigfaltigkeit desselben, hebt das Denken der Seele an. Diese ursprüngliche Einheit des Bewusstseinsinhaltes muss allem Denken vorausgehen; sie kann nicht etwa „geeinte Mannigfaltigkeit" sein, weil sie eine ungeschiedene, unzerlegte, also einfache Einheit sein muss; sie unterscheidet sich demnach auch deutlich von der Denkeinheit, d. i. von der durch das vereinende Denken begründeten Einheit des Bewusstseinsinhaltes, und zwar nicht nur dadurch, dass letztere keine ursprüngliche Einheit ist, sondern ihrerseits auch noch das Gegebensein von Mannigfaltigem, Mehrerem, das vereint werden kann, voraussetzt, also das unterscheidende oder zerlegende Denken noch zur nothwendigen Voraussetzung hat, sondern auch dadurch unterscheidet sich die ursprüngliche Einheit von der Denkeinheit, dass diese eben unterschiedene zerlegte Einheit ist.

Ist die ursprüngliche Einheit in ihrer Unzerlegtheit oder Einfachheit die nothwendige Voraussetzung des unterscheidenden Denkens, ist sie das „etwas", welches das unterscheidende oder zerlegende Bewusstsein dann als Unterschiedenes oder Mehreres hat, so erscheint damit auch die Frage, ob der erste Seelenaugenblick eine ungeschiedene Einheit, ein einfacher sei, oder ob er schon Mehreres, eine Mannigfaltigkeit, biete, endgiltig gelöst. Es kann kein Zweifel sein, dass mindestens der erste Seelenaugenblick, und es ist höchst wahrscheinlich, dass sogar das erste Seelenleben eine ganze Zeit lang in seinen einzelnen Augenblicken solche einfache Einheit ist,

so dass in dieser Zeit weder mehrere Empfindungen, noch Empfindung und Raumbewusstsein, noch Wahrnehmung und Gefühl (s. S. 192) als besondere Bewusstseinsbestimmtheiten da sind, sondern nur ganz „unbestimmte" d. i. „ungedachte" Bewusstseinseinheit da ist.

Die erste Denkthätigkeit der Seele, welche ihr anstatt der bisher „unbestimmten" Einheit eine „bestimmte" bietet, ist das Unterscheiden oder Zerlegen, in welchem der bisher unbestimmte Bewusstseinsinhalt als gesonderter, aus mehreren Besonderen bestehend der Seele eigen ist. Die Einheit dieses Bewusstseinsinhaltes wird dadurch freilich nicht aufgehoben, denn sie ruht auf dem einheitstiftenden Subjectsmomente der Seele und besteht, so lange dieses besteht; die Veränderung, welche durch das unterscheidende Bestimmen eingetreten ist, trifft also nicht diese Einheit, sondern geht allein das denkende concrete Individuum „Seele" an. Diese hat als unterscheidende Seele anstatt der bisherigen unbestimmten einfachen Einheit des Bewusstseinsinhaltes eine (als zerlegte) bestimmte Einheit von Mehreren. Was die Bedingungen der verharrenden Einheit des Bewusstseinsinhaltes als solcher anbetrifft, so sind dieselben natürlich auch verharrend, also sowohl in dem Augenblicke, wann noch „unbestimmte" Einheit da ist, als auch in dem folgenden, wann bestimmte, nemlich zerlegte Einheit da ist, die nemlichen; der letztere Augenblick ist nur dadurch ein anderer, dass in ihm das Unterscheiden der Seele neu hinzugekommen ist. Welche besondere Bedingung aber dem Auftreten dieser Thätigkeit oder Bestimmtheit in den vielen Fällen zu Grunde liegt, ist nicht in einem allgemeinen Worte zu bestimmen, da jeder besondere Fall seine besondere Bedingung hat. Wir können hier nur sagen, dass die eine Bedingung des unterscheidenden Denkens in jedem Falle die unbestimmte Einheit des zu bestimmenden Bewusstseinsinhaltes und dass dieselbe in dem Sinne die besondere Bedingung des unterscheidenden Bewusstseins ist, als das ihr zu Grunde Liegende die besondere Bedingung auch noch für die zerlegte Einheit des Bewusstseinsinhaltes enthält.

In Folge des Verharrens der sonstigen als mögliche Bedingung gegebenen Umstände ist es daher geschehen, dass man diese als Bedingung ganz übersah bei der Erörterung des Denkens oder Bestimmens des als unbestimmte Einheit Gegebenen und das „Denken" als eine „spontane Thätigkeit" ansah, in welcher die Seele frei nach

ihrem Gefallen mit dem „unbestimmten“ Gegebenen schalte und walte. Das Denken aber ist nicht mehr und nicht weniger „spontane Thätigkeit“ des Bewusstseins, als es z. B. das Wahrnehmen ist, und ist in jeder Hinsicht ebenso stets an „besondere“ Bedingung gebunden, wie dieses.

Fragen wir aber, wie es doch gekommen sei, dass man im Gegensatze zum Wahrnehmen („receptive Thätigkeit“) das Denken grade spontane Thätigkeit der Seele nennt, so wird, wie uns scheint, ausser Gründen, welche die irrige psychologische Erkenntnisstheorie lieferte, auch der Umstand mitgewirkt haben, dass man, weil Denken vor Allem als Inhalt des wollenden Bewusstseins sich dem Forschenden zunächst aufdrängte, Wahrnehmen dagegen als gegenständliche Bestimmtheit selber ursprünglich sich bot, Denken und Denkenwollen verwechselte oder für dasselbe erachtete. In dieser Annahme werden wir noch bestärkt, wenn wir sehen, dass der allgemeine Sprachgebrauch als Seelenthätigkeit eigentlich nur „Willensthätigkeit“ und „Denkthätigkeit“ kennt, indem er mit dem Worte „Thätigkeit“ eben eine „Spontaneität“ der Seele bezeichnen will: Spontaneität aber gehört, wie wir gesehen haben, nur der wollenden Seele. Vom denkenden Bewusstsein ist solche Spontaneität nicht auszusagen, und wer es thut, ist noch nicht losgelöst von der irrthümlichen Auffassung der psychologischen Erkenntnisstheorie, die seit Platon die Psychologie durchzieht und den Verstand (νοῦς) für ein „thätiges“ Individuum, welches sich „daran macht“, das unbestimmte Gegebene zu „bearbeiten“ d. i. zu „denken“, ansieht und den „Verstand“ also als ein denkenwollendes Wesen auffasst.

Die Verwechselung von Denken und Denkenwollen der Seele hat sicherlich das Ihrige auch dazu beigetragen, dass man, wie wir schon in Betreff des Unterscheidens erwähnten, das Denken als eine, dem „Gedachtes haben“ voraufgehende „Thätigkeit“ der Seele auffasste, was man, gestützt auf solche Verwechselung auch mit einigem Schein thun konnte; denn, wenngleich „Denken“ und „Gedachtes haben“ ein und dasselbe bezeichnen und Denken niemals dem Gedachtes haben als eine besondere seelische Bestimmtheit voraufgeht, so ist das Vorausgehen doch vom Denkenwollen in Wahrheit auszusagen: „Denkenwollen“, wann immer es da ist, geht dem „Gedachtes haben“ oder „Denken“ ebenso, wie Wahrnehmenwollen dem Wahrnehmen u. s. f., thatsächlich vorauf, die „Thätigkeit“ Denken-

wollen besteht als ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit in Wahrheit, bevor das „entsprechende“ Denken oder Gedachteshaben Bestimmtheit der Seele ist.

Das erste Denken oder Bestimmen der Seele ist, wie wir festgestellt haben, nothwendig ein Unterscheiden oder Zerlegen, welches einen Bewusstseinsinhalt voraussetzt, der, da er ein „unbestimmter“ ist, sich als einfache Einheit bietet; solche Einheit bildet immer den „Gegenstand“ des unterscheidenden Denkens.

Was ist es nun, das dieses Denken für die Entwicklung des Bewusstseins leistet? Die Veränderung der Seele, welche das Denken bezeichnet, bietet das Neue, dass anstatt der bisherigen „ungeschiedenen“, einfachen Einheit des Inhaltes eine zergliederte, aus mehrerem Besonderen bestehende Einheit da ist, welche aber als Einheit überhaupt mit jener die selbige ist; an der selbigen Einheit also bietet sich der unterscheidenden Seele nun Unterschiedenes als deren Stücke oder Bestimmtheiten, so dass die Seele nun eine bestimmte Einheit hat. Alles was die Seele als ein „Bestimmtes“ hat, stellt sich dar als eine zerlegte Einheit: ein „bestimmter“ Baum ist ein Bewusstseinsinhalt, welcher als die in mancherlei Besonderes zerlegte Einheit (ein hoher, breiter, grüner, dort stehender Baum) gegeben ist, eine „bestimmte“ Farbe ist eine in Gattung und Besonderheit (Farbe und „roth“) zerlegte Einheit u. s. f., Farbe überhaupt aber (die Gattung) kann als solche nicht „gedacht“ d. h. zerlegt werden, denn sie ist etwas schlechthin Einfaches, eine unzerlegbare „Einheit“.

Das Neue also, was das unterscheidende Denken leistet, ist, wenn wir den Bewusstseinsinhalt ins Auge fassen, nicht etwas, was sich als Besonderes neben den Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalt hinstellt, obwohl dieser als unbestimmte Einheit es noch nicht geboten hatte; die Veränderung oder Entwicklung, welche die Seele erfahren hat, besteht darin, dass sie in der selbigen Einheit nun Unterschiedenes hat. Und das seelische Haben von Unterschiedenem oder Mehrerem — nochmals sei es hervorgehoben — ist auf eine eigenartige in dem Bewusstsein überhaupt gelegene Bedingung gegründet, derzufolge die Seele eben jene Bestimmtheit „Unterscheiden oder Zerlegen“ zeigt. Was wir somit als eine „Thätigkeit“ (Bedingungsein) des Bewusstseins überhaupt auffassen, muss eine subjectlose Psychologie, die das Mannigfaltige

des Bewusstseinsinhaltes als ein Ursprüngliches begreift, also der „Denkthätigkeit" der Seele zur Erklärung von dessen Gegebensein nicht zu bedürfen meint, dem einzelnen Besonderen in diesem Mannigfaltigen selber beilegen, so dass dasselbe kraft seiner selbst sich von dem Anderen unterscheide, also das Unterschiedensein des einen von dem anderen in der Eigenart des einzelnen Stückes des Bewusstseinsinhaltes gegründet sein müsse. Wir verstehen es wohl, dass die subjectlose Psychologie zu solcher Begründung von dem Gegebensein mehrerer unterschiedener Empfindungen kommen muss, in welcher die Empfindungen als Seelenatome (seelische „Dinge") gelten, welche, wie die Körperatome, kraft ihrer individuellen Art ausser einander sind, von einander geschieden. Denn zugleich mit dem Bewusstseinssubject übersieht sie, dass nicht nur das Gegebensein von Empfindung überhaupt, sondern auch dasjenige einer Mehrheit von Empfindungen, eines Unterschiedenseins, nicht minder seine eigenartige Bedingung im Bewusstsein überhaupt hat, also auf eine eigenartige Thätigkeit des Bewusstseins gegründet sein muss. Die subjectlose Psychologie gründet daher das Mehrheitsbewusstsein, das Haben von Unterschiedenem, auf die einzelnen verschiedenen Empfindungen, d. h. sie macht den Sohn zu seinem eigenen Vater.

„Empfindungen", Wahrnehmungen und Vorstellungen als gegebene einzelne Bewusstseinsbestimmtheiten sind es nicht, welche etwa von sich aus sich unterschieden haben, ebenso wenig als sie sich mit einander verknüpfen, sondern sie sind überhaupt erst als diese einzelnen Bestimmtheiten gegeben, weil sie Inhalt des unterscheidenden Bewusstseins sind. Die Mythologie, in welcher sich die subjectlose Psychologie bewegt, wenn sie jene Bestimmtheiten sich selber von einander unterscheiden und sich selber mit einander verknüpfen lässt, liegt auf der Hand: als ob diese „Bestimmtheiten" concrete Dinge wären, die, indem „sie sich von einander unterscheiden", die ursprüngliche Einheit sprengten und andrerseits sich zu einer Einheit zusammenthäten, Dank der ihnen einwohnenden „Kräfte" der „Repulsion" und „Attraction". Wenn wir in unserem Sprachgebrauch aber davon reden, dass sich Wahrnehmungen Vorstellungen u. s. f. unterscheiden, so lässt sich darin doch nur die Thatsache feststellen, dass sie als mehreres Besonderes gegeben, also die Glieder einer zerlegten bewussten Einheit seien.

Dass nun dieses erste, dies unterscheidende Denken

überhaupt erst das concrete Bewusstseinsindividuum möglich mache, ist leicht zu zeigen. Ein abstractes Bewusstseinsindividuum d. i. ein Bewusstseinsaugenblick ist wohl ohne Denken möglich, dieser muss dann seinem Inhalt nach ein völlig „unbestimmter“, eine einfache unzerlegte Einheit sein. In unsrem entwickelten Bewusstseinsstande ist es uns nicht mehr möglich, einen solchen zu haben, wir können aber vielleicht annähernd diesen klar machen durch den Zustand, in welchem wir uns befinden, wenn wir plötzlich aus dem Schlafe geschreckt worden sind und uns zuerst „gar nicht besinnen“ können.

Das concrete Bewusstsein aber muss, um überhaupt zu sein, auch denkendes Bewusstsein sein, denn es ist nicht nur, wie das Dingconcrete, ein Veränderliches, sondern muss als concretes Bewusstsein auch das Bewusstsein dieser Veränderlichkeit haben; ohne dieses wäre es eben nicht concretes Bewusstsein. Bewusstsein von Veränderlichkeit ist aber selbstverständlich auf das unterscheidende Denken der Seele gegründet, weil es Bewusstsein von Mehrerem, Unterschiedenem ist.

Da nun ferner alle Entwickelung des Bewusstseins oder alles Seelenleben nur am concreten Bewusstsein möglich ist, so ist das Denken der Seele die unumgängliche Bedingung des Seelenlebens oder der Bewusstseinsentwicklung. Seele, die nicht dächte, wäre, wann immer sie ist, stets nur abstractes Bewusstseinsindividuum und zwar eine völlig „unbestimmte“, schlechtweg einfache Einheit des Augenblicks.

Dass das unterscheidende Denken der Seele zweifellos schon frühzeitig auftreten müsse, können wir auch an der Thatsache, dass schon frühzeitig das Vorstellen der Seele auftritt, klar machen. Wir haben bei der Erörterung des Vorstellens entwickelt, dass die allgemeine Voraussetzung dieses eigenartigen Wiederhabens ein früher gehabtes Zusammen von Mehrerem d. i. eine zerlegte Einheit des früheren Bewusstseinsinhaltes sein müsse. Ist dieses richtig, lässt sich nichts vorstellen, es sei denn in einem Zusammen mit Anderem früher der Seele eigen gewesen; so liegt klar auf der Hand, dass dem Vorstellen überhaupt schon ein Denken der Seele, ein „Mehreres, Unterschiedenes in einer Einheit haben“ vorausgegangen sein muss.

Die ursprüngliche Einheit des Bewusstseinsinhaltes bestimmen oder denken also heisst sie als zerlegte oder unterschiedene Einheit, d. h. als ein Zusammen von mehrerem Besonderen haben;

die zerlegte Einheit aber bestimmen oder denken, heisst sie als eine besondere Einheit oder die mehreren Besonderen in einer besonderen Einheit vereint oder verknüpft haben. Dieses Vereinen oder Verknüpfen nun ist eine Denkthätigkeit, welche wir als das vereinende Denken vom unterscheidenden Denken unterscheiden können, und in welcher wir die ursprüngliche und darauf zunächst zerlegte Einheit des betreffenden Bewusstseinsinhaltes als besondere Denkeinheit haben; in diesem vereinenden Denken „besinnt sich" die Seele auf die in Mehreres unterschiedene und zerlegte Einheit als die besondere Einheit dieses Mehreren.

Dass diesem vereinenden Denken immer das unterscheidende Denken zu Grunde liegen müsse, ist ohne Weiteres ersichtlich, denn das Vereinen oder Verknüpfen setzt Mehreres als Bewusstseinsinhalt nothwendig voraus: die Seele muss schon Unterschiedenes, Mannigfaltiges in der Bewusstseinseinheit haben, um es vereinen oder verknüpfen zu können.

Die subjectlose Psychologie hat, soweit sie überhaupt noch von einer „Activität" der Seele etwas wissen will, an dieser Denkthätigkeit, der „Synthesis" nicht gezweifelt, ja sogar dieselbe für die ursprüngliche Denkthätigkeit der Seele ausgegeben. Den Titel „ursprüngliche Denkthätigkeit" müssen wir nun freilich für das unterscheidende Denken allein beanspruchen; aber, da wir dem Unterscheiden der Seele schon das Haben einer Einheit, welche dann eben, wenn das unterscheidende Denken auftritt, unterschieden oder zerlegt erscheint, voraussetzen, so möchte es scheinen, dass wir unsrerseits das vereinende Denken, in welchem das vorausgesetzte unterschiedene Gegebene dann in einer Einheit verknüpft erscheint, bezweifeln müssten, da doch schon dieses vorausgesetzte Unterschiedene in einer Einheit gegeben ist, und die ursprüngliche einfache Einheit sich eben als zerlegte Einheit bietet: die Veränderung, welche das Auftreten des unterscheidenden Denkens für die Seele bedeutet, ist ja keine Vernichtung der zu Grunde liegenden Einheit des betreffenden Bewusstseinsinhaltes, so dass diese Einheit etwa erst durch das vereinende Denken wiederhergestellt werden müsste.

Indessen die Denkeinheit eines Bewusstseinsinhaltes ist etwas Anderes als die zu Grunde liegende Einheit desselben; jene setzt diese zwar nothwendig voraus, diese ist zwar die nothwendige Grundlage von jener, aber in der Denkeinheit haben wir den betreffen- [illegible]usstseinsinhalt des Augenblickes nicht nur als Einheit

schlechtweg, als „unbestimmte", sondern als „bestimmte" und zwar hier als besondere Einheit.

Ist die Denkthätigkeit immer die besondere Einheit von Mehrerem, das die zerlegte ursprüngliche Einheit bildet, so müssen wir das unterscheidende Denken nicht nur als deren nothwendige Voraussetzung, ohne welches das vereinende Denken nicht vereinbares Mehreres zur Verfügung hätte, ansehen, sondern es zugleich als ein nothwendiges Moment der Denkeinheit selbst anerkennen und erklären: Denkeinheit d. h. Mehreres als besondere Einheit hat die denkende Seele auf Grund des schon gegebenen Unterschiedenen nur, wenn sie als unterscheidendes und als vereinendes Bewusstsein zugleich auftritt. Denn dazu, dass Mehreres eine besondere Einheit sei, genügt es nicht, dass es als Einheit gegeben ist, sondern es ist auch nöthig, dass sie als ein Besonderes von Anderem unterschieden sei. Unterscheidendes und vereinendes Denken ist also diejenige Bestimmtheit der Seele, welche Mehreres als besondere d. h. als Denk-Einheit hat; nur weil die Seele dieses Mehrere von Anderem unterscheidet, kann sie dasselbe zugleich als besondere Einheit haben.

Das Denken der Seele, wann immer es ist, wird also entweder Unterscheiden oder Unterscheiden und Vereinen zugleich sein, und das Zusammen, in welchem die Seele Mehreres hat, wird entweder eine Einheit schlechtweg, oder eine besondere d. i. eine Denkeinheit sein; in beiden Fällen ist die Seele bestimmend thätig, in beiden Fällen erscheint die frühere einfache Einheit als bestimmter Bewusstseinsinhalt, dort als zerlegte Einheit überhaupt, hier als besondere oder unterschiedene zerlegte Einheit.

Fragen wir nun, was dem Denken Alles sich füge, so heisst die Antwort: Alles, was zerlegbar und demzufolge auch in seinem dann unterschiedenen Mannigfaltigen als besonderes Ganze vereinbar ist. Nur das bloss Einfache d. h. eben das Unzerlegbare unterliegt dem Denken nicht; somit kann weder das Bewusstseinssubject, noch die ursächliche und die zuständliche Bestimmtheit als solche „gedacht" sein. Das Denken umfasst demnach das abstracte und concrete Bewusstseinsindividuum, sowie im Besonderen den gegenständlichen Bewusstseinsinhalt.

Aber wenn das Denken das Bewusstseinsindividuum selber zum „Gegenstande" haben, wenn es diese Einheit zerlegt und in seiner Zerlegtheit wiederum als besondere Einheit haben kann

scheint, da doch Bewusstseinssubject, sowie ursächliche und zuständliche Bestimmtheit Momente des Bewusstseinsindividuums sind, unsere Behauptung, dass diese „Momente" nicht „gedacht" sein können, eine irrige zu sein! Der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn wir uns verständigen, was „gedacht" heissen soll. Denken ist Bestimmen; die zu Grunde liegende Einheit ist dann der unterscheidenden Seele eine „bestimmte" oder „gedachte", indem sie verschiedene (mehrere) „Bestimmtheiten" hat; will man nun diese einzelnen Bestimmtheiten der „gedachten" Einheit auch „gedacht" oder „Gedachtes" nennen, so hat das Wort natürlich nicht den Sinn, dass die einzelne Bestimmtheit hier selber als „zerlegte Einheit", sondern dass sie als ein „besonderes Stück" der zerlegten Einheit auftrete. Dass aber eine solche Bestimmtheit einer Einheit oft wiederum eine Einheit sei, die „gedacht" d. i. zerlegt sein könnte, ist durchaus nicht ausgeschlossen, aber als „Bestimmtheit" jener Einheit ist sie nicht selber Zerlegtes, also in diesem Sinne nicht „Gedachtes": eine Wahrnehmung kann ich „denken" als in Raum und Farbe zerlegte Einheit, dann ist aber Raum und Farbe als deren Bestimmtheit Einfaches, Unzerlegtes; ich kann aber dann wieder z. B. die Farbe „denken" als in Gattung und Besonderheit zerlegte Einheit.

Den gegenwärtigen Bewusstseinsaugenblick kann ich „denken", ihn als die besondere Einheit von Subject und Bewusstseinsbestimmtheiten haben, ebenso kann ich mich, das concrete Bewusstseinssubject, „denken", mich als die besondere Einheit von mehreren Augenblicken haben. Den Löwenantheil aber in Ansehung des Denkens nimmt der gegenständliche Bewusstseinsinhalt in Anspruch, woher es sich auch schreiben mag, dass man meistens das Denken als eine Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins angesehen hat, demzufolge man ferner einen weiteren und einen engeren Sinn des Wortes „Denken" aufstellte, in das „Denken im weiteren Sinne" Wahrnehmen und Vorstellen einschloss und so „Denken" als besondere Bestimmtheit der Seele in Eine Linie neben Fühlen und Wollen stellte. Wir können diesem Sprachgebrauche (Denken eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit) nicht folgen, schon desshalb nicht, weil dann das Bewusstseinssubject, welches ja niemals Inhalt eines gegenständlichen Bewusstseins sein kann, garnicht „gedacht" d. h. als Bestimmtheit oder Moment der Seele gehabt sein könnte: was gegen die lautere Thatsache, dass wir uns

als Einheit von Subject und Bestimmtheit denken, streitet. Das Denken ist sogar nicht, wie das Wahrnehmen und Vorstellen und das Fühlen und das Wollen und Wünschen, eine Bestimmtheit des abstracten Bewusstseinsindividuums als solchen, sondern, wie das Zeitbewusstsein, Bestimmtheit des concreten Bewusstseins.

Ist nun Denken, sei es Unterscheiden, sei es Unterscheiden und Vereinen zugleich, in Ansehung des Bewusstseinssubjectes nicht möglich, weil dieses einmal niemals Inhalt gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit, dann aber auch überhaupt schlechthin Einfaches ist, so theilt dieses Loos die ursächliche Bestimmtheit mit dem Subjectsmomente, nicht zwar, weil dieselbe, da sie ja vorstellbar ist, nicht Inhalt gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit sein könnte, sondern weil sie, wie das Subject schlechthin Einfaches ist. Mit der zuständlichen Bestimmtheit d. i. ihrem Inhalte verhält es sich dagegen anders; zwar ist derselbe als wirkliches Gefühl der Seele, wie wir wissen, einfach, und dieses Gefühl als thatsächlich Gegebenes ist daher ebenso, wie das Bewusstseinssubject und die ursächliche Bestimmtheit nicht zu zerlegen, also überhaupt nicht zu „denken“; indessen als Inhalt einer Vorstellung, als „vorgestelltes Gefühl“ unterliegt es dem Denken; der sprechendste Beweis dafür ist, dass wir das vorgestellte Gefühl nach Gattung und Besonderheit unterscheiden und die so unterschiedene oder zerlegte Einheit als besondere Einheit gegenüber Anderem, die „bestimmte Lust“ als besondere Lust gegenüber anderer vorstellen.

Man spricht wohl ausser von unterscheidendem oder zerlegendem und vereinendem oder verknüpfendem Denken noch von dem vergleichenden Denken, indessen ist leicht zu verstehen, dass das „Vergleichen“ als Bewusstseinsbestimmtheit nichts anderes als „Unterscheiden und Vereinen“, nichts anderes als „Unterschiedenes und Vereintes haben“ ist.

Die eigenartige im Bewusstsein überhaupt gelegene Bedingung, welche „Denken“ oder „Gedachtes haben“ für die Seele möglich macht, pflegt man mit dem Namen „Verstand“ zu bezeichnen. „Der Verstand denkt“ ist eine gang und gäbe Redeweise, die wir für den Hausgebrauch gerne bestehen lassen wollen, so lange man der Gewohnheit sich nicht entziehen kann; indessen muss davor gewarnt werden, unter „Verstand“ etwas Anderes, als die eigenartige Beschaffenheit des Bewusstseins überhaupt, „denkthätig“ zu sein, zu verstehen; im eigentlichen Sinne denkt, also hat Gedachtes nicht

der „Verstand“, sondern das concrete Bewusstsein, und man ginge irre, wenn man das eigenartige Bedingungsein („Verstand“) der Seele zu einem seelischen Concreten machte, welches seinerseits die Veränderung, die das „Denken“ bedeutet, erführe.

Dass Jemand Verstand habe, dieses Wort im ganz allgemeinen Sinne gefasst wird sagen müssen, dass derselbe denken könne. Dieses Denkenkönnen aber ist keine besondere Beschaffenheit nur einer Anzahl von Seelen, sondern die nothwendige Eigenart eines jeglichen Seelenconcreten als Bewusstseins überhaupt. Das Jemand Verstand habe, dieses Wort im besonderen Sinne gefasst geht auf das Erkennen und will sagen, dass er in der Erkenntniss des Seienden, was als solches auch immer ins Auge gefasst sein mag, fortgeschritten und auf Grund dieser gewonnenen Erkenntniss mit Erfolg auch weitere Erkenntnissaufgaben zu lösen im Stande sei. Dieser letztere Sinn von „Verstand“ geht uns aber hier in der allgemeinen Psychologie nichts an, denn ihre Sache ist es nicht, nach dem richtigen und falschen Denken, nach Wahrheit und Irrthum der Seele zu fragen, sondern sie hat die Gesetze des Denkens überhaupt festzustellen, hat zu zeigen, dass Denken entweder Unterscheiden oder Unterscheiden und Vereinen sein müsse: Gesetze, denen eben das wahre und irrende Denken, die ja nur besondere Fälle derselben sind, gleicherweise unterliegen.

Das psychologische „Denken“ weiss also nichts von den logischen Gegensätzen der Wahrheit und des Irrthums, wie ebenfalls die allgemeine Psychologie nichts weiss von dem „normalen“ und „anomalen“ Seelenleben, von dem „Gesundsein“ und „Irresein“ der Seele u. s. f., denn ihre Aufgabe ist es, die Gesetze des Seelenlebens überhaupt festzustellen, deren besondere Fälle ja nur „normales“ und „anomales“ Seelenleben sein können, so dass sie also jenen Gesetzen unterliegen: ob die Seele im „gesunden, nüchternen“ Stande, ob sie im „Fieberwahn“ vorstelle, in beiden Fällen hat sie ihre Vorstellungen dem Gesetze des Vorstellens gemäss, und so steht es in jeder anderen Hinsicht des Seelenlebens ebenfalls. Nicht die rein psychologische Betrachtung ist es, welche zu der Unterscheidung des richtigen und falschen Denkens, der Erkenntniss und der Täuschung Veranlassung giebt, sie kennt nur das Denken überhaupt als die Bestimmtheit des Seelenconcreten; nicht die rein psychologische Betrachtung führt auf die Unterscheidung von gesundem und krankem, normalem und anomalem Seelenleben, sie

kennt nur das Seelenleben überhaupt: dort sind es „logische“, hier sind es „praktische“ Gesichtspunkte, welche jene Unterscheidungen erst einführen lassen.

Was die allgemeine Psychologie von dem Denken oder Bestimmen der Seele zu sagen hat, ist darin geschehen, dass sie nachweist, wie alles Bestimmen, alle Denkthätigheit des Bewusstseins entweder Unterscheiden (Zerlegen) oder Unterscheiden und Vereinen (Verknüpfen) sei. Eben desshalb ist es auch keine Arbeit der Psychologie, von „der Einzelvorstellung, der Gemeinvorstellung und dem Begriffe“ bei Gelegenheit des Denkens zu handeln. Stellen wir uns auf den reinen Boden der Psychologie, so ist von dem Unterschiede „Einzelvorstellung - Gemeinvorstellung“ nichts zu finden, denn die Psychologie kennt nur Vorstellung überhaupt, sei es nun, dass Eine, sei es dass mehrere zugleich Bestimmtheit der Seele sind. Der Unterschied „Einzelvorstellung-Gemeinvorstellung“, wenn er in der Psychologie verhandelt würde, machte Erkenntnisstheorie und Logik zu einem Stück der Psychologie, denn der darin ausgesprochene Gegensatz wird nur verstanden, wenn man als psychologischer Erkenntnisstheoriker vorgeht und „Einzelvorstellung“ ein dem einzelnen Dingindividuum „entsprechendes Bewusstseinsbild“, „Gemeinvorstellung“ ein bloss dem Gemeinsamen mehrerer einzelner Dingindividuen „entsprechendes Bewusstseinsbild“ nennt. Nicht minder ist es unpsychologisch, von dem „Begriffe“ als einer von „Einzel- und Gemeinvorstellung“ zu unterscheidenden Bestimmtheit des Bewusstseins zu sprechen und diesen „Begriff“ insonderheit dem Denken der Seele zuzuschieben. Wir haben ja schon hervorgehoben, dass das Denken keine neue besondere Bestimmtheit neben dem Wahrnehmen und Vorstellen bietet, dass das „Gedachte“ nicht ein besonderer Bewusstseinsinhalt neben Wahrnehmung und Vorstellung ist, sondern dass die denkende Seele, welche zugleich wahrnehmende und vorstellende ist, durch dieses Denken nun eben bestimmtes Wahrnehmen und bestimmtes Vorstellen bietet.

Weil nun das Denken ein solches Bestimmen von gegebenem Bewusstseinsinhalt, vornemlich von Wahrnehmung und Vorstellung der Seele ist, weil also Gedachtes oder Gedanke im psychologischen Sinne nichts Anderes als vor Allem bestimmte Wahrnehmung und bestimmte Vorstellung bedeuten kann, so ist es auch verständlich, dass eben die „gedachte“ Wahrnehmung und Vorstellung vom vorstellenden Bewusstsein auch wiedergehabt wird. Für die Bewusstseins-

entwicklung oder das Seelenleben ist aber dieses von höchster Bedeutung: weil das vorgestellte „Gedachte“, ohne dass ein neues Denken nöthig ist, wiedergehabt ist, so ist die Denkthätigkeit des Bewusstseins nun für andere, weitere Aufgaben frei, und ohne die frühere Arbeit noch einmal thun zu müssen, kann die Seele auf Grund des Gedachten unmittelbar zu neuen „Bestimmungen“ ihres Bewusstseinsinhaltes fortschreiten. Das Gedächtniss des früher Gedachten ist daher für die Weiterentwicklung des Bewusstseins ebenfalls, wie das Denken, von massgebender Bedeutung.

§ 45.

Das Gedächtniss.

Da concretes Bewusstseinsindividuum Bewusstsein seines Concretseins nothwendig in sich schliesst, so ist Seele als concretes Bewusstsein nicht möglich, ohne dass sie ausser wahrnehmender und fühlender zugleich auch vorstellende Seele sei und somit das Zeitbewusstsein von Früher und Jetzt, von Vergangenheit und Gegenwart habe. Concretes Bewusstsein ist also immer nicht nur vorstellendes überhaupt, sondern es hat auch als dieses vorstellende das früher Gehabte immer als ein schon früher Gehabtes d. h. Bekanntes.

Da wir das Vorstellenkönnen von früher Gehabtem als früher Gehabtes d. h. Bekanntes das Gedächtniss der Seele nennen, so dürfen wir sagen: ohne Gedächtniss kein concretes Bewusstsein.

Nicht schon die allgemeine Möglichkeit, überhaupt vorzustellen, welche jeder Seele als concretem Bewusstsein zukommt, nennen wir Gedächtniss, sondern die Möglichkeit, ein bestimmtes früher Gehabtes in der Vorstellung als Bekanntes wiederzuhaben. Diese Vorstellungsmöglichkeit des bestimmten früher Gehabten oder das Gedächtniss begründet sich dem Sinne nach allein auf diejenige nothwendige Voraussetzung des Vorstellens, welche wir die früher gehabte Einheit nennen, deren eines Stück das Vorzustellende (die bestimmende Bedingung), deren anderes ein mit der veranlassenden Bedingung dem Inhalte nach Identisches bezeichnet; die Verschiedenheit des Gedächtnisses überhaupt ist demnach auch allein bedingt durch die verschiedene Weise, wie das einzelne bestimmte Zusammen (Einheit)

und zwar 1) wie oft, 2) wie deutlich und 3) wie geschlossen es dem Bewusstsein früher eigen gewesen ist. Die dadurch bedingte besondere Dauer des Gedächtnisses, deren Verschiedenheit wir auch durch den Gegensatz „Behalten — Vergessen“ zu bezeichnen pflegen, ist eine mannigfaltig verschiedene.

Es wurde stets von uns betont, dass die Seele als Bewusstsein natürlich „Bewusstsein“ von Allem, was ihr eigen sei, haben müsse, dass also Bewusstseinssubject nothwendig auch Subjectsbewusstsein, dass Bewusstseinsbestimmtheit ebenso auch Bestimmtheitsbewusstsein mitsetze. Ebenso schliesst selbstverständlich Bewusstseinsindividuum Individuumsbewusstsein und concretes Bewusstseinsindividuum Bewusstsein seines Concretseins ein; in diesem Sinne unterscheidet sich das Veränderliche „Bewusstsein“ deutlich von dem Veränderlichen „Ding“.

Da nun Veränderung ohne ein Nacheinander nicht möglich und denkbar ist, so wird ein veränderliches Bewusstsein nicht möglich sein ohne das Zeitbewusstsein des Nacheinander, ohne das Bewusstsein von seiner Vergangenheit und seiner Gegenwart. Dieses Bewusstsein von Vergangenheit und Gegenwart zugleich ist aber der Seele nur möglich, wenn sie nicht nur wahrnehmendes und fühlendes, sondern auch zugleich vorstellendes Bewusstsein ist; denn die Vergangenheit kann die Seele zuerst nur haben, indem sie das ihr früher Eigene als früher Eigenes vorstellt. Erst wenn die vorstellende Seele was sie hat, als ein schon Gehabtes hat, wenn sie die Vergangenheit, sei es auch in elementarster Weise, in diesem Bewusstsein, etwas schon früher gehabt zu haben, gegenwärtig hat, ist sie überhaupt concretes Bewusstsein.

Wir pflegen nun dasjenige unseres Bewusstseinsinhaltes, was als früher schon Gehabtes uns bewusst ist, das Bekannte zu nennen; Bekanntes aber haben wir niemals, ohne auch vorstellendes Bewusstsein, welches Vergangenheit zum Inhalte hat, zu sein, im „Bekanntes haben“ zeigt sich die Seele also eben als concretes Bewusstsein.

Da dies „Bekanntes haben“ mit dem Begriffe des Gedächtnisses in enger Beziehung steht, so wollen wir an dieser Stelle in die Erörterung der eigenthümlichen Bestimmtheit, welche das „Be-

kanntsein“ oder die „Bekanntheit“ eines Bewusstseinsinhaltes bedeutet, näher eintreten. Es kann wohl die Frage erhoben werden, ob denn in der That die Seele nothwendig als vorstellendes Bewusstsein mit in Betracht komme, um dieses „Bekanntsein“ zu erklären, und ob nicht das blosse Wiederholen eines bestimmten Bewusstseinsinhaltes schon die ausreichende Erklärung zu bieten vermöge. Von Interesse sind für diese Frage die neuerdings von Höffding[1]) angestellten Untersuchungen, auf die wir daher zunächst eingehen wollen.

Höffding ist der Ansicht, dass die Wiederholung einer „einfachen Erscheinung“ als solcher nicht nur die „Erscheinung“, wie das erste Mal, biete, sondern noch etwas mehr; der Unterschied gegenüber dem ersten Mal bestehe bei der Wiederholung darin, dass die „wiederholte Erscheinung“ dazu noch die „Bekanntheitsqualität“ an sich trage, dem Bewusstsein eine „bekannte“ Erscheinung sei; diese „Bekanntheitsqualität“ der wiederholten „Erscheinung“ stütze sich in solchen „einfachen“ Fällen nicht etwa auf Anderes, das zugleich mitgegeben sei, da ja in denselben „sich nicht die geringste Spur von anderen Vorstellungen zeige, die durch die erkannte Erscheinung geweckt würden“: „Ausser dem erkannten Zug findet sich im Bewusstsein nicht das Mindeste, was mit dem Wiederkennen zu thun hat“. Zum Beleg dieser Behauptung führt Höffding Beispiele an: „Fangen wir mit ganz einfachen zweifellosen Wahrnehmungen an. Etwas, das ich sehe, kommt mir bekannt vor; es sei ein Gesicht oder, um etwas noch Einfacheres zu nehmen, ein einzelner Gesichtszug, ein Zwinkern des Auges. Oder ich erblicke am Abendhimmel eine allerdings ungewöhnliche, mir jedoch bekannt scheinende Farbennüance. Oder es wird mir ein Fremdwort genannt, das ich nicht übersetzen kann, dessen Laut indess einen bekannten Klang hat. Oder es fragt mich Jemand: waren Sie schon in Les Plans? Der Name Les Plans ist mir bekannt und doch kann ich durchaus keine Vorstellung mit demselben verbinden. Oder eine gewisse organische Empfindung, eine gewisse Stimmung des Lebensgefühls, die in mir auftauchte, erschien mir mit einem gewissen Gepräge der Vertrautheit und Angehörigkeit; ich habe durchaus das unmittelbare Bewusstsein, dass ich dieselbe schon ge-

1) Psychologie S. 151—153, und (als Ergänzung) Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie (Avenarius) XIII, S. 425 ff.

habt habe, obwohl ich keine einzige nähere Bestimmung an sie knüpfen kann". Und ein „nahe verwandter Fall", schreibt Höffding, sei dieser: „Charles Richet hypnotisirte einen seiner Freunde und zwang ihn trotz einigen Widerstrebens die Vorstellung auf, er heisse Durand, so dass er auf die Frage, wie er sich nenne, mit diesem Namen antwortete. Fragte Richet ihn nun, wie sein Name im wachen Zustande sei, war es ihm nicht möglich, hierauf zu kommen, obgleich er wusste, dass er denselben kenne. Wurde dieser ihm aber genannt, so erkannte er ihn sogleich wieder und wiederholte ihn mit grossem Wohlgefallen".

„Was", fährt Höffding fort, „in solchen Bewusstseinszuständen, wie der hier erzählten, gegeben ist, das ist die unmittelbare Auffassung des Unterschiedes zwischen etwas Bekanntem und Vertrautem und etwas Neuem und Fremdem; dieser Unterschied ist so einfach und klar, dass er sich ebensowenig näher beschreiben lässt als z. B. der Unterschied zwischen Lust und Unlust oder der Unterschied zwischen Gelb und Blau. Wir stehen hier einem unmittelbaren Qualitätsunterschiede gegenüber; die eigenthümliche Qualität, mit welcher das Bekannte im Gegensatze zum Neuen im Bewusstsein auftritt, werde ich die Bekanntheitsqualität nennen". Was in solcher wiederholten Wahrnehmung zu Tage trete, meint Höffding, sei ein unmittelbares Wiederkennen; und er will dieses „von den Arten des Wiederkennens" unterschieden wissen, in welchen der wiederholten Wahrnehmung die Vorstellung des früher Gehabten vorausgehe, mit der sich jene dann dem Inhalte nach gleich erweise; denn in dem letzteren Falle sei es „das Uebereinstimmen der vorher reproducirten Vorstellung mit der darauf eingetretenen Empfindung, welches das Wiederkennen bedingt".

Wenn wir auch nicht zugeben können, dass die Wiederholung einer Wahrnehmung schon das Bekanntsein derselben wirke, so pflichten wir Höffding doch darin bei, dass in jenen Fällen, die er als ein „unmittelbares Wiederkennen" bezeichnet, vom Voraufgehen einer den gleichen Inhalt aufweisenden Vorstellung nichts zu finden sei. Höffding sucht nun das Bekanntsein dieser, angeblich unmittelbar wiedergekannten, wiederholten Wahrnehmung folgendermassen sich zurechtzulegen.

„Eine Wiederholung derselben Empfindungen würde keine psychologische Bedeutung haben, hätte das Bewusstsein nicht das

Vermögen, die früheren ähnlichen Empfindungen zu reproduciren, verschwänden diese im Gegentheil ohne Hinterlassung der geringsten Spur. Die psychologische Bedeutung der Wiederholung besteht darin, dass es — das Reproductionsvermögen vorausgesetzt — dem Bewusstsein möglich wird, die früheren Empfindungen und Erfahrungen mit den späteren zu combiniren. Wir stehen hier einer nicht näher erklärlichen Grundeigenthümlichkeit des Bewusstseins gegenüber. Faktisch ist es, dass, wenn die Empfindung A wieder eintritt nach einem Zwischenraum, der durch die Empfindung B ausgefüllt ward, so hat sie die Tendenz, denselben Zustand wiederzuerzeugen, der vor B stattfand; sie gewinnt durch diese Wiederholung, indem sie sich die von A hinterlassenen Spuren zu nutze macht".

Diese Sätze erwecken Bedenken. Zwar den ersten, welcher der Wiederholung der Empfindung nur unter Voraussetzung des „Reproductionsvermögens" der Seele eine psychologische Bedeutung beimisst, können wir annehmen, wenn er diesen Sinn haben sollte: die Wiederholung der früheren Empfindung hat nur dann psychologische Bedeutung, wenn die wiederholte Empfindung die veranlassende Bedingung einer Vorstellung sein kann und das heisst mit anderen Worten, wenn die frühere besondere Empfindung, deren Wiederholung auftritt, mit anderer besonderer Bewusstseinsbestimmtheit in einem Zusammen (Einheit) da war, so dass die wiederholte Empfindung eben die veranlassende Bedingung für das Vorstellen dessen ist, was als Inhalt jener andren Bewusstseinsbestimmtheit gegeben war. Aber Höffding verbindet einen anderen Sinn mit jenem Satze und meint, dass bei der Wiederholung der Empfindung das „Reproductionsvermögen" in einer anderen Richtung thätig sei, indem die „wiederholte" Empfindung — nicht etwa den Inhalt dessen, was mit der früheren Empfindung zusammen die unterschiedene oder zerlegte Einheit bildete, nicht also ein Anderes, Verschiedenes, sondern — angeblich den Inhalt der früheren gleichen Empfindung als Vorstellung veranlasse, so dass es „dem Bewusstsein möglich sei, die frühere (gleiche) Empfindung mit der späteren (wiederholten) zu combiniren": auf diese „Combination" soll dann das „Bekanntsein" sich gründen.

Nun haben wir schon öfters hervorgehoben, dass die Meinung, Gleiches könne die unmittelbare veranlassende Bedingung zum Vorstellen von Gleichem sein, eine ganz irrige sei, denn was die Seele

hat, wird sie nicht erst „veranlassen", weil sie es ja eben schon hat; veranlassen wird sie immer nur die Vorstellung von Anderem, als dasjenige, was sie schon hat, und das, was sie schon hat, ist dann insonderheit die veranlassende Bedingung dieser Vorstellung des Anderen. Wir wollen durchaus nicht bestreiten, dass „das Bewusstsein das Vermögen hat, die früheren, einer gegenwärtigen „wiederholten" Empfindung ähnlichen Empfindungen" vorzustellen, und geben auch zu, dass dieses „Vermögen" der Seele zugleich seinen Grund haben kann in der gegenwärtigen „wiederholten" ähnlichen Empfindung, aber in solchem Falle ist die eigentliche veranlassende Bedingung doch nicht diese ganze Empfindung, sondern das an ihr, in welchem sie mit den früheren ähnlichen Empfindungen identisch (gleich) ist, und das eigentliche veranlasste Vorgestellte ist ebenfalls nicht die ganze „ähnliche" Empfindung, sondern nur das an ihr, in dem sie ein Anderes als die „wiederholte" Empfindung ist, in dem sie dieser ungleich ist. So lässt sich also wohl sagen, „eine Empfindung rufe eine ähnliche hervor": das, was im eigentlichen Sinne erst hervorgerufen wird, ist aber nicht das, in welchem beide Bewusstseinsinhalte, die Empfindung und Vorstellung, dann identisch (gleich) sind, sondern das, wodurch sich die Vorstellung ihrem Inhalte nach von der Empfindung unterscheidet, wodurch sie ein Anderes ist, als diese. Um in diesem Sinne nun veranlassende Bedingung eines „Aehnlichen" als Vorgestellten zu sein, ist es aber selbstverständlich für die Empfindung nicht nöthig, eine „wiederholte" zu sein, hier ist die Wiederholung thatsächlich ohne alle „psychologische Bedeutung". Von Wichtigkeit und unumgänglich nothwendig ist für derartiges Vorstellen nur, dass die frühere und die gegenwärtige ähnliche Empfindung dem Bewusstsein als unterschiedene oder zerlegte Einheit zu eigen war und ist; so lange dies nicht der Fall ist, so lange beide nur ursprünglich einfache Bestimmtheit der gegenständlichen Seele bedeuten, wird niemals die gegenwärtige eine frühere „ähnliche" Empfindung „hervorrufen" können. So wird eine Empfindung „hellroth", niemals eine frühere ähnliche „dunkelroth" als Vorstellung „hervorrufen", wenn nicht das denkende Bewusstsein beide Empfindungen schon als in Gattung („roth") und Besonderheit zerlegte Einheit hatte und nun das identische Moment („Gattung roth") die veranlassende Bedingung für die Vorstellung „dunkelroth" sein kann. Man darf niemals vergessen, dass das Vorstellen nicht „mechanisch"

vor sich geht, sondern denkendes Bewusstsein nothwendig voraussetzt.

Höffding seinerseits steht auf dem irrigen Standpunkte, dass Gleiches dem Bewusstsein — „das Reproductionsvermögen vorausgesetzt“ — die Möglichkeit gebe, früheres Gleiches hervorzurufen; er spricht zwar von früheren „ähnlichen“ Empfindungen als Hervorzurufendem, meint aber nur das Gleiche in denselben, welches „hervorgerufen“ werde. Denn nach Höffding ist das „Reproductionsvermögen“ dasjenige, wodurch ein früheres Gleiches mit Hülfe eines gegenwärtigen Gleichen „wiedererzeugt“ wird.

Sehen wir nun zu, wie er mit dieser Meinung bei der Erklärung des „Bekanntseins“ einer „wiederholten“ Wahrnehmung fährt. Er bemerkt zunächst, dass das „Reproductionsvermögen“ sich hier, nicht wie es sonst der Fall sei, zeige, so dass hier nicht eine „selbstständige“ Vorstellung von der früheren „gleichen“ Empfindung neben die „wiederholte“ Empfindung trete, denn „in den angeführten Fällen lasse sich nicht die allergeringste Spur von für das „Bekanntsein“ der „wiederholten“ Empfindung mitwirkenden Empfindungen und Vorstellungen entdecken“. Dennoch aber soll das „Reproductionsvermögen“ thätig sein, es soll, sobald die Empfindung wiederholt wird, die frühere gleiche Empfindung doch „reproducirt“, „der frühere Zustand wiedererweckt“ werden. Tritt also doch eine „Reproduction“, eine Vorstellung der früheren Empfindung auf? Höffding giebt in seiner Psychologie eine etwas gewundene Antwort: „es kommt in dergleichen Fällen nicht zum wirklichen und deutlichen Wiederhervorrufen, denn der wiedererweckte Zustand verschmilzt unmittelbar mit der gegebenen (wiederholten) Empfindung“. Was will dies sagen? Wie es den Anschein hat, tritt nach Höffding die Vorstellung der früheren Empfindung doch zunächst (wenn auch nur auf ganz kurze Zeit) neben die „wiederholte“ Empfindung, um dann („unmittelbar“) mit ihr zu verschmelzen; denn wäre dies nicht die Meinung Höffdings, wie könnte er dann von „verschmelzen“ (ob „unmittelbar“ oder erst nach längerer Zeit, thut hier nichts zur Sache) die Rede sein —, und ohne Sinn soll das Wort doch sicherlich nicht dastehen. Andrerseits freilich darf Höffding das nicht zugeben, weil eben dann doch nicht nur „Spuren“, sondern thatsächliche Vorstellung mit der „wiederholten“ Empfindung zusammen da wäre und für das Bekanntsein der letzteren „mitwirkte“; aus dieser Ueberlegung heraus erklärt er

darum: „bei der Reproduction der früheren Empfindung kommt es in solchen Fällen nicht zum wirklichen Hervorrufen derselben". Aber damit nimmt er am Ende des Satzes dann eben zurück, was er am Anfang desselben noch behauptet, nemlich die „Reproduction", und in diesem Widerspruche bleibt er stecken. Denn entweder ist eine „Reproduction der früheren Empfindung" da und dann ist eben ein wirkliches „Hervorrufen derselben" da, oder es ist kein „Hervorrufen der früheren Empfindung" wirklich da, und dann kann überhaupt auch nicht von einer „Reproduction derselben" geredet werden. Es giebt doch nicht ausser der „Reproduction" etwa noch eine halbe oder dreiviertels „Reproduction" und nicht ausser dem „Hervorrufen" noch ein halbes oder dreiviertels Hervorrufen —, wirklich oder nicht wirklich, Sein oder Nichtsein, das ist auch allein in Ansehung der „Reproduction" und des Hervorrufens die Frage; für eines von beiden sollte man sich entscheiden.

Höffding aber schwankt zwischen Beidem: angesichts der hier in Frage kommenden Fälle der „wiederholten" Wahrnehmung als „bekannter" besteht ihm das eine Mal die Vorstellung der früheren Empfindung neben der wiederholten „gleichen" Empfindung und das andere Mal nicht. In dem erwähnten ergänzenden Aufsatze sucht Höffding diesem Schwanken abzuhelfen, und stellt sich entschiedener auf die letztere Seite. Schon in seiner „Psychologie" hatte er bemerkt, dass „sich die wiederholte Empfindung die von der ersten Empfindung hinterlassenen Spuren zu nutze macht", und dass auf diese Weise die „Bekanntheitsqualität" der wiederholten Empfindung sich ergebe. „Steht es fest", schreibt nun Höffding in dem erwähnten Aufsatze, „dass die Bekanntheitsqualität mit einem früheren Hören des Wortes (Les Plans, siehe das oben angeführte Beispiel) zusammenhängen muss, so lässt sich diese Qualität nur dadurch erklären, dass der frühere Zustand, in welchen ich gerieth, als ich das Wort zum ersten Male hörte, sich auf irgend eine Weise von Neuem mit der wiederholten Empfindung zusammen geltend macht, ohne jedoch als sebstständiges Element neben letzterer im Bewusstsein aufzutreten; dies können wir sehr wohl durch das Wort „Reproduction" ausdrücken, wenn wir annehmen, dass der jetzt kommende Eindruck einen Zustand im Gehirn (Bewusstsein) erregt, welcher zugleich durch die Nachwirkung des früheren Eindrucks bestimmt wird".

Um Wörter wollen wir nicht rechten; es bleibe also auch dahin-

gestellt, ob die hier behauptete „Nachwirkung des früheren Eindrucks vermittelst hinterlassener Spuren" zweckmässig eine „Reproduction" genannt werde. Wir hören hier aber behaupten, dass eine Vorstellung der früheren Empfindung neben der wiederholten Empfindung im Bewusstsein nicht auftrete —, denn dies ist doch gewiss der Sinn des Satzes, dass „der frühere Zustand nicht als selbstständiges Element neben der wiederholten Empfindung auftrete". Damit fällt das früher behauptete „Verschmelzen" von der Empfindung und der das Gleiche enthaltenden Vorstellung dahin, und Höffding kann nun allerdings mit mehr Recht bei der Meinung verharren, dass ausser der wiederholten Empfindung, die als „bekannte" sich bietet, „im Bewusstsein nicht das Mindeste, was mit dem Wiederkennen zu schaffen hat, sich finde".

„Diese Nachwirkung", fährt er nun fort, „besteht, wie wir ganz einfach annehmen können, in der grösseren Leichtigkeit, mit welcher bei Wiederholung der Zustand eintritt; wir appelliren hier an das Gesetz der Uebung, das für alles organische Gewebe, nicht zum wenigsten für das Muskel- und Nervengewebe gilt; je häufiger ein Prozess in einem Organ vorgegangen ist, um so leichter tritt er aufs Neue ein". „Die natürliche Annahme wäre wohl die, dass durch den ersten Eindruck ein Umlagern der Moleküle des Hirns bewirkt wird, welches nach dem Aufhören des Eindrucks wieder von dem vorigen Zustande abgelöst wird, und zwar so, dass dieser nun unsicherer, leichter aus dem Gleichgewicht zu bringen ist, dass also eine gewisse Disposition zu der nämlichen Umlagerung erzeugt ist, so dass diese leichter von statten geht, wenn der nämliche Eindruck entsteht. Die Bekanntheitsqualität bildet dann das psychologische Correlat der grösseren Leichtigkeit, mit welcher eine Aenderung in der Lagerung der betreffenden Hirnmoleküle hervorgebracht wird: es bietet sich kein anderer Umstand dar, durch welchen sich der eigenthümliche Unterschied zwischen Empfindung und Wiederkennen erklären liesse".

Der irrthümliche, von uns Spinozismus in der Psychologie genannte Standpunkt, auf welchem Höffding steht, trägt hier, wie man sieht, bedenkliche Früchte. Zugegeben, die Ausführung Höffdings sei richtig, dass Hirnmoleküle, die durch eine bestimmte Einwirkung in einen bestimmten Zustand, welcher seinerseits die unmittelbare Bedingung einer Empfindung ist, versetzt waren und nach Aufhören der Einwirkung in den „vorigen Zustand" zurückgegangen sind, bei

Wiederholung derselben Einwirkung leichter in jenen, die bestimmte Empfindung bedingenden Zustand wieder gelangen, so sagt dieses doch nur, dass eben der in Frage stehende besondere Hirnzustand im letzteren Falle schon durch weniger Einwirkung, also leichter auftrete, während der Hirnzustand als solcher derselbe sei, wie im ersteren Falle. Trotz der weniger starken Einwirkung ist der spätere Hirnzustand völlig gleich dem früheren, und eben desshalb ist er auch die Bedingung ganz derselben Empfindung, wie der frühere, ist die von ihm gewirkte Empfindung also mit Recht „wiederholte" Empfindung zu nennen. Die „grössere Leichtigkeit", mit welcher im zweiten gegenüber dem ersten Falle der Hirnzustand auftritt, bezieht sich also nur auf die Verschiedenheit der auf das Hirn einwirkenden Bedingung, und wenn trotz dieser Verschiedenheit doch derselbe Hirnzustand eintritt, so erklärt sich dies aus dem auch verschiedenen Zustande, in welchem sich das Hirn, welches die Einwirkung dann erfährt, im ersten und im zweiten Male befindet. Wenn also die „grössere Leichtigkeit", mit welcher der Hirnzustand das zweite Mal eintritt, nur ihren Sinn findet in den vom ersten Falle verschiedenen Bedingungen dieses Hirnzustandes, er selber aber durchaus der gleiche mit dem früheren ist, so kann ihm auch diese „grössere Leichtigkeit seines Eintretens" nicht als eine ihm eigenthümliche „Qualität" etwa zugeschrieben werden; und dann ist in der That, weil doch eben der Hirnzustand die unmittelbare Bedingung der Empfindung ist, nicht zu ersehen, wie die, der Empfindung im Wiederholungsfalle anhaftende „Bekanntheitsqualität" das „psychologische Correlat" jener grösseren Leichtigkeit des Eintretens des Hirnzustandes genannt werden dürfe, da diese doch gar keine „Qualität" des Hirnzustandes ist und ja auch nicht den Hirnzustand gegenüber dem früheren, dieselbe Empfindung bedingenden Hirnzustande irgendwie als ungleichen auftreten lässt.

Ich fürchte, Höffding habe unter dem massgebenden Gedanken seines Spinozismus, der ihn Parallelismus zu entdecken wünschen liess, jene „grössere Leichtigkeit" des Eintretens eines bedingenden Hirnzustandes, die bei der wiederholten „bekannten" Empfindung wohl anzunehmen ist, verwechselt mit der „grösseren Leichtigkeit", welche für die Seele aus dem Bekanntsein einer Sache folgt, eine Sprache, die mir bekannt ist, „verstehe" ich leichter, wenn sie mir „bekannt" ist; ein Musikstück spiele ich leichter, wenn es mir

bekannt ist u. s. f.: Verstehen und Spielen ist uns hier „leichter", weil wir Bekanntes haben; vielleicht mag dies Höffding verführt haben, die „grössere Leichtigkeit" des Eintretens eines Hirnzustandes in Beziehung zu setzen zu dem „Bekanntsein" der durch diesen Hirnzustand bedingten wiederholten Empfindung. Aber eine grundlose Behauptung bleibt der Satz, dass die „Bekanntheitsqualität" der Empfindung ein „psychologisches Correlat" der „grösseren Leichtigkeit" des Eintretens eines die Empfindung bedingenden Hirnzustandes sei, aus den oben angeführten Gründen darum doch, und er ist auch selbst dann nicht anzunehmen, wenn Höffding Recht haben sollte, dass sich zur Erklärung dieser „Bekanntheitsqualität" kein andrer Umstand biete: was wir bald untersuchen wollen.

Zunächst aber müssen wir gegen die Bezeichnung „Bekanntheitsqualität" noch Einwendungen machen, und wir erheben hier nicht etwa einen Streit um Wörter; denn das Wort „Qualität", wenn es in Betreff der Empfindung gebraucht wird, ruft sofort den Gedanken, dass das so Bezeichnete auf physiologischen Bedingungen ruhe; spricht man demnach von der Bekanntseins**qualität** der Empfindung, so tritt leicht der Gedanke auf, diese „Qualität" sei **physiologisch** bedingt, während wir die Meinung begründen wollen, dass alles „Bekanntsein" **nur psychologische** Bedingungen aufzuweisen habe.

In der That will Höffding die angebliche Bekanntheitsqualität der „wiederholten" Empfindung in gleichem Sinne, wie man von Farbenqualität redet, aufgefasst wissen; er schreibt: „der Unterschied zwischen grösserer und geringerer Möglichkeit des Umlagerns der Hirnmoleküle ist allerdings nur ein Unterschied des Grades, während in psychologischer Beziehung ein Unterschied der Qualität zwischen Empfindung und Wiederkennen stattfindet. Dies kann uns indess nicht in Erstaunen setzen, wenn wir bedenken, dass in der physischen Welt stets nur Unterschiede der Quantitäten den psychologischen Qualitäten entsprechen. Die Farbenqualitäten finden ihre physischen Correlate" (?) „in quantitativen Unterschieden der Aetherschwingungen und ihre physiologischen Correlate wahrscheinlich in quantitativen Unterschieden zwischen den Bewegungen der Moleküle in den Sehcentren des Hirns. Unsere Erklärung der Erscheinung des Wiederkennens in deren einfachster Form befindet sich also in **guter Analogie** mit dem, was für andre einfache Erscheinungen zu gelten scheint".

Dagegen haben wir zu bemerken: auch ganz abgesehen davon, dass es keine „gute Analogie“ ist, auf Grund deren das „Bekanntsein“ der Empfindung eine „Qualität“ genannt wird, weil Qualität der Empfindung, wie diese selber, Bestimmtheit des einfach wahrnehmenden Bewusstseins sein müsste, das „Bekanntsein“ aber nicht eine einfache Wahrnehmung genannt werden darf, — also abgesehen davon ist auch die angeblich „gute Analogie“, in der das „Bekanntsein“ und „Fremdsein“ der Empfindung mit der verschiedenen Farbenqualität in Ansehung des Bedingenden stehen soll, keineswegs unanfechtbar, selbst wenn man zugeben wollte, dass der Unterschied des Fremd- oder Neuseins und des Bekanntseins einer und derselben Empfindung den „Unterschied geringerer oder grösserer Möglichkeit des Umlagerns der Hirnmoleküle“ zur Unterlage hätte. Wäre nemlich die Analogie mit der Farbenqualität in dieser Hinsicht zutreffend, so müssten sich, wie bei der Farbenqualität, auch bei der „Bekanntheitsqualität“ verschiedene Grade des „Bekanntseins“ nachweisen lassen für die einfachen Wahrnehmungen oder Empfindungen. Nun giebt es aber hier keine Grade des „Bekanntseins“, sondern nur den Gegensatz „neu — bekannt“, während doch sicherlich bei öfterer Wiederholung der in Frage kommenden Umlagerung von Hirnmolekülen die Leichtigkeit, aus dem Gleichgewicht kommen zu können, sich von Fall zu Fall steigern wird; und diese Thatsache daher, falls das „Bekanntsein“ mit jenen physiologischen Umständen in Beziehung stände, forderte dann, dass ebenfalls das Bekanntsein, wenn auch nur im Verhältniss des Logarithmus, entsprechend verschiedene Grade zeigte.

Das „Bekanntsein“ der Empfindung ist demnach aus derartigen Gründen keineswegs in „gute Analogie“ zu den üblich so genannten Qualitäten der Empfindung als eine „Qualität“ gestellt. Der Umstand, welcher Höffding aber verleitet hat, die „Bekanntheitsqualität“ zu behaupten, wird darin zu suchen sein, dass sich dieses „Bekanntsein“ an der wiederholten Wahrnehmung anscheinend ebenso ursprünglich bietet, wie z. B. die Farbenqualität an derselben.

Dieses „ursprüngliche“ Gegebensein der „Bekanntheit“ ist jedoch nur ein Schein; denn im „Bekanntsein“ liegt stets die Beziehung des „Bekannten“ zu Anderem, während in der „Farbenqualität“ von einer solchen Beziehung nichts zu finden ist. Auch Höffding giebt ja eine derartige Beziehung für jenes „Bekanntsein“

zu, wenn er es bei den oben angeführten Fällen dadurch erläutert: „ich habe das durchaus unmittelbare Bewusstsein, dass ich die Wahrnehmung schon gehabt habe". Wie er die „Unmittelbarkeit" dieses Bewusstseins mit dem des „schon gehabt Habens" widerspruchlos vereinen kann, ist uns nicht erfindlich, zumal da er, um das „Bekanntsein" psychologisch zu erklären, eine Vorstellung, auf welche die wiederholte Empfindung bezogen werde, hereinnimmt: damit scheint doch auch er das „Bekanntsein" nicht „unmittelbar" gegeben, sondern durch Beziehen und Vergleichen vermittelt zu denken.

Dieser Widerspruch ist die Folge von Höffdings Schwanken (s. S. 277 f. und 503) zwischen den zwei Behauptungen, deren eine die wiederholte „bekannte" Wahrnehmung nicht von Vorstellung begleitet sein lässt, während die andere ein „Erinnern" d. i. eine Vorstellung mit bestehen lässt, die dann „unmittelbar" mit jener Wahrnehmung „verschmelze". So finden wir denn auch das eine Mal das „Bekanntsein" als unmittelbar gegebene „Qualität" der wiederholten Wahrnehmung, das andere Mal aber soll es bedingt (vermittelt) sein durch ein „Vergleichen der gegebenen Empfindung mit der früheren" (also jetzt vorgestellten). Höffding sucht den Widerspruch, der ihm natürlich nicht verborgen bleiben konnte, zu heben durch die Behauptung, jenes „Erinnern" und dieses „Vergleichen" sei ein „gebundenes Erinnern" und ein „gebundenes Vergleichen" und die allerdings für die Erklärung des „Bekanntseins" nicht entbehrliche Vorstellung sei eine „gebundene Vorstellung". Gebunden nennt er die „Vorstellung, welche sich nicht als freies selbstständiges Glied des Bewusstseins neben der wiederholten Empfindung geltend macht", gebunden die „Erinnerung, wenn das Erinnerte nicht von der wiederholten Empfindung befreit wird, durch welche es hervorgerufen wurde", gebunden das Vergleichen, in welchem „die Elemente, die ihrer Aehnlichkeit wegen verbunden waren, einander gegenüber nicht frei und selbstständig auftreten".

Dass wir mit dieser Beschwichtigungsformel „gebundene Vorstellung u. s. f." nichts anzufangen wissen, ist aus dem bisher Erörterten klar: ein Vorstellen, das kein wirkliches Vorstellen ist und doch Vorstellen sein soll, ein Vergleichen, das kein wirkliches Vergleichen ist, weil „nur eine durchaus einfache Erscheinung", nicht Mehreres gegeben sei, und doch ein Vergleichen sein soll,

geht über unser Wissen und Verstehen. Mit Räthselworten, wie „gebundene Vorstellung, gebundenes Erinnern und Vergleichen" löst man aber keine psychologischen Aufgaben, sondern senkt sie nur in die Nacht des Unbewussten. Dies thut auch Höffding: „Obgleich das unmittelbare Wiederkennen sich der Selbstbeobachtung als eine durchaus einfache Erscheinung darstellt, können wir dasselbe theoretisch als zusammengesetzt betrachten; ein Moment der Erinnerung, der Nachwirkung aus der Vergangenheit verbindet sich beim unmittelbaren Wiederkennen mit der im Augenblick erregten Empfindung; was im Bewusstsein auftritt, das ist Product beider Momente, deren Verschmelzen ist unter der Schwelle des Bewusstseins vorgegangen". In diese Nacht des „Unbewussten" können wir nicht folgen.

Wir halten es aber auch nicht für aussichtslos, den Versuch einer Erklärung des „Bekanntseins" mit den Mitteln des „Bewussten" zu unternehmen. Dass das Wiederkennen oder Bekanntsein einer einfachen Wahrnehmung „sich der Selbstbeobachtung als eine durchaus einfache Erscheinung darstelle", dass „sich in demselben nicht die geringste Spur von anderen Vorstellungen zeige", können wir nicht zugeben. Zwar räumen wir ein, dass die wiederholte „bekannte" Wahrnehmung nicht in solchem Wiederkennen eine Vorstellung gleichen Inhaltes neben sich habe, und dass daher das Bekanntsein nicht auf einem Vergleichen der Seele beruhe. In dieser Hinsicht gehen wir also mit Höffding einig, der wenigstens das „freie" Vergleichen hier nicht annimmt; wir gehen aber, da wir es mit dem Fehlen einer, der wiederholten Empfindung gleichen Vorstellung ernst nehmen und ein „gebundenes Vergleichen" nicht verstehen, noch weiter und nehmen eben überhaupt kein Vergleichen an. Dies erscheint uns um so richtiger, als wir die Voraussetzung Höffdings, dass „die wiederholte Empfindung die Tendenz habe, den früheren Zustand zu erzeugen", für psychologische Mythologie und seine Meinung, dass wiederholte Empfindung die veranlassende Bedingung für das Auftreten der ihr „gleichen" Vorstellung sein könne, für irrig halten, da sie sich mit dem allgemeinen Gesetze des Vorstellens in Widerspruch setzt.

Will man nun das Bekanntsein, weil es nicht durch ein Vergleichen jetzigen und früheren Bewusstseinsinhaltes vermittelt ist, eine „unmittelbare Auffassung" nennen, so haben wir auch hiergegen nichts, aber trotzdem können wir nicht zugeben, dass sich

dabei „nicht eine Spur von anderen Vorstellungen" zeige, wenn eine wiederholte „bekannte" Wahrnehmung gegeben sei. Wenn man nur genau hinsieht, so zeigt sich dabei immer noch „eine andere Vorstellung", welche mit der wiederholten Wahrnehmungg, wenn sie als „bekannte" da ist, zugleich gegeben ist und sein muss. Dass eine „andere" Vorstellung noch gegeben sein müsse, erscheint schon daraus als wahrscheinlich, dass ja keineswegs alle wiederholten Wahrnehmungen als „bekannte" auftreten, was doch der Fall sein müsste, wenn unmittelbar, ohne durch irgendwelche andere Bewusstseinsbestimmtheit mitbedingt zu sein, der „wiederholten Empfindung" das Bekanntsein zukäme.

Diese andere Vorstellung nun, die, wie wir fordern, nicht etwa eine der wiederholten Wahrnehmung gleiche oder „ähnliche" sein kann, hat auch Höffding, trotzdem er die völlige „Unmittelbarkeit" der „Bekanntheitsqualität" festhalten will, selber schon zugegeben, ohne freilich sich dessen klar zu werden, wenn er nemlich sagt: „ich habe das durchaus unmittelbare Bewusstsein, dass ich die Wahrnehmung schon gehabt habe". Die gesuchte und durchaus zur Erklärung des Bekanntseins einer wiederholten Wahrnehmung nöthige andere Vorstellung ist eben die Vorstellung des „Früher", „Schon", welche mit dieser Wahrnehmung sich verbunden zeigt. Höffding, der eine „gebundene", der wiederholten Wahrnehmung gleiche und von dieser angeblich veranlasste Vorstellung für nöthig erachtete, hatte darin ganz Recht, dass die „nöthige" Vorstellung von der wiederholten Wahrnehmung erst veranlasst („hervorgerufen") werde, und auch darin hatte er Recht, dass diese Vorstellung erst der Seele es möglich mache, die wiederholte Wahrnehmung als „bekannte" zu haben, er vergriff sich nur in der Vorstellung selbst, denn nicht eine, dieser Wahrnehmung „gleiche" Vorstellung, die ja auch gar nicht von der Wahrnehmung „hervorgerufen" werden kann, sondern eben die Vorstellung des „Früher" ist es, welche für das „Bekanntsein" der wiederholten Wahrnehmung bestimmend mitwirkt: „Bekanntsein" im einfachsten Sinne des Wortes ist ja nichts anderes als das Bewusstsein des „schon gehabt Habens". Diese Vorstellung des „Früher" ist veranlasst durch die wiederholte Wahrnehmung und kann dies sein, da das ihr „Gleiche" mit dem „Früher" zusammen eben Bestimmtheit des Bewusstseins gewesen ist.

Wenn die Vorstellung des „Früher" eine Bedingung des „Be-

kanntseins“ der wiederholten Wahrnehmung ist, so setzt dieses das Zeitbewusstsein, wenn auch einfachster Art, für die Seele voraus, das Zeitbewusstsein des Nacheinander, des Früher und Jetzt, der Vergangenheit und Gegenwart. Und da dieses Zeitbewusstsein in einfachster Form schon frühzeitig der Seele eigen ist, so können wir das „Bekanntsein“ auch als Bewusstseinsbestimmtheit schon des frühen Seelenlebens annehmen. Das Bekanntsein ist eine Bestimmung, die der wiederholten einfachen Wahrnehmung schon zukommt, wenn sie eben nur mit der Vorstellung des „Früher“ verknüpft gegeben ist.[1]) Und die Sache steht nicht etwa so, dass, weil die Wahrnehmung als eine „bekannte“ da ist, sich die Vorstellung des „schon gehabt Habens“, des „Früher“, sich dann erst anschlösse, also dass dieses „Früher“ erst auf Grund des „Bekanntseins“ der Wahrnehmung erschlossen würde, sondern dem Auftreten der Vorstellung „Früher“ folgt „unmittelbar“ das Bewusstsein des „Bekanntseins“ (das ist die Wahrheit, welche in dem irrthümlichen Satze Höffdings, dass die „gleiche“ Vorstellung unmittelbar mit der Wahrnehmung verschmelze und somit diese als „bekannte“ da sei, liegt). Weil die Sache so steht, schliesst dieses Bekanntsein einfacher Wahrnehmung (z. B. das Wort „Les Plans“) immer das durchaus unmittelbare Bewusstsein, „dass ich dieselbe schon gehabt habe“ in sich, und so erscheint letzteres als unmittelbares und nicht etwa erst durch das Bewusstsein des Bekanntseins bedingtes.

Die das Bekanntsein der Wahrnehmung bedingende Zeitvorstellung „Früher“ führt zunächst zwar nichts weiter als die einfache Zeitunterscheidung mit sich, aber sie ist im entwickelteren Bewusstsein, wenn das so bedingte Bekanntsein auftritt, der Anlass zu weiteren Fragen: bei welcher Gelegenheit war es, dass ich es hatte u. s. f. Die beliebte Redensart endlich: „es kommt mir so bekannt vor, also muss ich es schon gehabt haben“ zeigt ganz richtig darauf hin, dass dem „Bekanntsein“ das Zeitbewusstsein „des früher gehabt Habens“ zu Grunde liegen muss; die einfach „wiederholte“ Wahrnehmung tritt auch, wenn sie eben nicht veranlassende Bedingung für eine Zeitvorstellung des „Früher“ ist, in der That nicht als „bekannte“ auf.

1) Auf diese Bedingung ist auch natürlich das „unmittelbare Wiederkennen“ der bestimmten Seitenzahl eines Buches gestellt, von dem Höffding in seinem Aufsatze (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie XIII S. 451 ff.) erzählt.

Das „Bekanntsein“ ist somit nicht auf physiologischen Bedingungen der grösseren Möglichkeit des Umlagerns der Hirnmoleküle, und überhaupt nicht auf physiologische Vorgänge gegründet, sondern erwächst [illegible] bedingt, seine besonderen Bedingungen sind 1) die wiederholte Bewusstseinsbestimmtheit, 2) die durch diese vermittelte Zeitvorstellung des „Früher“, 3) ein das Früher und Jetzt, Vergangenheit und Gegenwart der Seele unterscheidendes Denken der Seele.

„Bekanntes Haben“ ist das Bewusstsein, früher Gehabtes wiederzuhaben. Das Wiederhaben selber nun ist entweder ein Wiederholen oder ein Vorstellen (s. S. 251); für die Erörterung des Gedächtnisses kommt nur das Vorstellen-Wiederhaben in Betracht, denn das Gedächtniss bezeichnet für die Seele die Möglichkeit, als vorstellendes Bewusstsein Bekanntes zu haben, also die Möglichkeit des Bewusstseins, früher Gehabtes als solches in der Vorstellung wiederzuhaben. Von der allgemeinen Möglichkeit, Gehabtes in der Vorstellung wiederzuhaben, welche dem Bewusstsein überhaupt als solchem, gleichwie die Möglichkeit des Wahrnehmens, Fühlens, Wollens und Wünschens zukommt, unterscheiden wir diejenige, welche „Gedächtniss“ heisst, dadurch, dass diese das Bewusstsein, das jetzt Vorgestellte sei schon früher der Seele eigen gewesen, sei das im Früher und Jetzt der Seele Identische, überdies einschliesst. „Gedächtniss“ geht immer auf ein einzelnes früher Gegebenes und bezeichnet die Möglichkeit für die vorstellende Seele, dasselbe eben als Bekanntes wiederzuhaben: das Bewusstsein der Identität des Inhaltes von Früher und von dem jetzigen Vorstellungsaugenblick ist ein für das Gedächtniss nothwendiger Gesichtspunkt. So sprechen wir: „das Gedicht ist mir bekannt“ und meinen: „ich habe es im Gedächtniss“ d. h. ich kann es jetzt in der Vorstellung als bekanntes wiederhaben.

Die kaum beachtete Unterscheidung zwischen der allgemeinen Vorstellungsmöglichkeit und dieser besonderen, das „Bekanntsein“ des auftretenden Vorstellungsinhaltes mit ins Auge fassenden Vorstellungsmöglichkeit bringt auch in glatter Weise den Streit zum Austrag, ob Alles, was der Seele an mannigfaltiger Bestimmtheit je eigen gewesen ist, von ihr auch vorgestellt werden könne. Wenn man den Unterschied von allgemeiner Vorstellungsmöglichkeit und Gedächtniss zunächst nicht beachtet, so wird die Frage auch wohl

derartig gefasst, ob Alles, was die Seele an Bestimmtheit je gehabt hat, im Gedächtniss aufbewahrt bleibe; wer sich dann aber auf die Bedeutung des „Gedächtnisses“ als besonderer Vorstellungsmöglichkeit besinnt und versteht, dass das auf die Vorstellungsmöglichkeit des „Schongehabthabens“ gegründete Bewusstsein vom Wiederhaben des Vorgestellten beim „Gedächtniss“ mit in Frage komme —, der wird mit denjenigen, welche sich auf die Bedeutung des „Gedächtnisses“ nicht weiter besinnen, in Ansehung jener Frage in Streit gerathen. Anscheinend ist es allerdings zunächst ein Streit um das Wort „Gedächtniss“, indess wird er doch um desswillen bald ein sachlicher Streit, weil nun einmal der Sprachgebrauch uns in das Wort „Gedächtniss“ in dem von uns oben angeführten Sinne eingewöhnt hat. Entbrennt nun der Streit, so geschieht es, wie so oft, dass die Gegner in Einseitigkeit es einander zuvorthun und die einen, weil allgemeine Vorstellungsmöglichkeit nicht wohl irgend einer, dem Bewusstsein jemals eigenen Bestimmtheit abgesprochen werden kann, auch das Gedächtniss in der besonderen (und üblichen) Bedeutung des Wortes dem Bewusstsein in Ansehung aller und jeder jemals gehabten Bestimmtheit zuschreiben, und die anderen, weil Gedächtniss, diese besondere auch auf das Bekanntsein gehende Vorstellungsmöglichkeit doch nicht wohl in Ansehung jeglicher, dem Bewusstsein jemals eigenen Bestimmtheit für die Seele aufrecht erhalten werden kann, nun auch die allgemeine Vorstellungsmöglichkeit auf das dem Gedächtniss zuzuweisenden Gebiet von Bewusstseinsbestimmtheiten einschränken. Beide haben, jene in Betreff der allgemeinen Vorstellungsmöglichkeit, diese in Betreff der besonderen, „Gedächtniss“ genannt, das Wahre getroffen, sie kommen aber doch nicht zusammen, weil sie sich den Unterschied von Vorstellungsmöglichkeit und Gedächtniss nicht klar gemacht haben, sondern dieselben als ein und dasselbe begreifen.

Wenn wir nun Vorstellungsmöglichkeit und Gedächtniss zusammenstellen, so denken wir bei jener nicht an alle Bedingungen von Vorstellung, welche das Gesetz des Vorstellens fordert, sondern nur an die Erfüllung der einen Bedingung, welche in dem Einheitsmomente des Gesetzes beruht, also an die Thatsache, dass das sogenannte Vorstellungsmögliche früher der Seele als Bestimmtheit eigen und zwar in einem Zusammen oder einer Einheit mit anderer Bestimmtheit ihr eigen war. Diese Thatsache, von was immer sie ausgesagt werden kann, begründet dessen Vorstellungs-

möglichkeit in dem Sinne, wie letztere als alllgemeiner Begriff in den des Gedächtnisses eingeschlossen ist. Das Gedächtniss, d. i. die Möglichkeit des Bewusstseins, in der Vorstellung etwas als Bekanntes wiederzuhaben, bezieht sich also, was überhaupt die Vorstellungsmöglichkeit dieses früher Gehabten betrifft, immer nur auf die in jenem früheren Augenblicke zu fordernde thatsächliche Einheit des Vorstellbaren mit einer anderen Bestimmtheit der Seele.

Da nun aber das Gedächtniss die besondere Vorstellungsmöglichkeit bedeutet, das früher Gehabte als Bekanntes wiederzuhaben, also zugleich das Bewusstsein der Identität des Vorgestellten mit dem früher Gehabten oder das Bewusstsein des Vorgestellten als schon Gehabtem zu haben, so ist man von Alters her auf den Gedanken verfallen, dass die Identität sich herleite aus einem „Aufbewahrtwerden" des einmal Gehabten „in der Seele" oder „im Gedächtniss".

Schon bei der Erörterung des Vorstellens überhaupt (s. S. 254) haben wir gezeigt, dass dasselbe durch ein unbewusstes (!) Sein des einst „bewusst" Gehabten „in der Seele" nicht bedingt sein könne; wir dürfen auch die Redensart „etwas im Gedächtniss aufbewahren" nicht in dem Sinne fassen, dass dieses etwas, welches Bestimmtheit der Seele gewesen ist, als Bestimmtheit dieser Seele (Bewusstsein) verharre; denn wäre dies der Fall, so müsste die Seele dasselbe dauernd als Bewusstseinsbestimmtheit haben, „Wiederhaben" desselben fiele damit ohne Weiteres weg, das dauernde Haben des etwas könnte also nicht die Möglichkeit eines Wiederhabens (Vorstellens), wie sie das Gedächtniss bezeichnet, begründen. Und von einem „unbewussten" Verharren eines einst als Bewusstseinsbestimmtheit Gegebenen „in der Seele", „im Gedächtniss der Seele", können wir selbstverständlich ohne gröbsten Widerspruch nicht reden.

Auch den Sinn des „im Gedächtniss Aufbewahrtwerdens" müssen wir daher derart fassen, dass ein Hirnzustand, welcher die unmittelbare physiologische Bedingung des Vorstellens bildet, seit der Zeit, als das früher Gegebene Bestimmtheit des Bewusstseins war, verharrt: wir sehen keinen anderen Weg, das Gedächtniss, diese besondere Vorstellungsmöglichkeit zu behaupten, als indem wir zu dem verharrenden Hirnzustande unsre Zuflucht nehmen (s. S. 281), wenn es anders richtig ist, dass die Behauptung irgend einer Möglichkeit auf thatsächlich Gegebenes sich stellen muss und ohne diese Begründung ein leeres Wort ist.

Da wir nun ohne Frage Manches vorstellen können und vorstellen, ohne es zugleich als „Bekanntes" zu haben, so unterscheiden wir mit Recht die auf verharrenden Hirnzustand gegründete allgemeine oder einfache Vorstellungsmöglichkeit und das ebenfalls auf verharrenden Hirnzustand gegründete Gedächtniss. Jene Vorstellungsmöglichkeit ist umfassender als diese, und wir haben keinen Grund, von der ersteren irgend etwas, was jemals Bestimmtheit des Bewusstseins gewesen ist, auszuschliessen, so dass wir füglich den hier die thatsächliche Unterlage bildenden Hirnzustand einen schlechthin dauernden und demgemäss die an ihn allein gebundene einfache Vorstellungsmöglichkeit eine für die Seele unvergängliche nennen können.

Anders steht es mit dem Gedächtnisse: der ihm zur Unterlage dienende Hirnzustand ist nicht in allen Fällen ein schlechthin dauernder und mithin auch nicht jedes einzelne Gedächtniss ein unvergängliches, ja, wir müssen angesichts bestimmter Erfahrungsfälle annehmen, dass die Seele Gedächtniss sogar überhaupt nicht mehr haben könne. Wir wissen, dass Jemand, wenn auch nur zeitweilig, „das Gedächtniss völlig verloren hatte"; niemals aber hat Jemand die allgemeine, einfache Vorstellungsmöglichkeit je verloren.

Das Gedächtniss der Seele überhaupt ist eben ein verschiedenes in Ansehung seiner Dauer, und diese Verschiedenheit in Ansehung des mannigfachen Gehabten (soweit sich eben die „Vorstellungsmöglichkeit" desselben auf sein Gehabtsein und den durch dasselbe gewirkten Hirnzustand gründet) bezeichnen wir durch den Gegensatz „Behalten-Vergessen". Wir sprechen in diesem Sinne vom Vergessen, wenn in einem bestimmten Zeitpunkt das Gedächtniss, die Vorstellungsmöglichkeit, ein früher Gehabtes als Bekanntes wiederzuhaben, nicht mehr da ist, und vom Behalten, wenn dasselbe noch da ist. Sowohl Behalten als auch Vergessen setzt also in jedem Falle das Gedächtniss des früher Gehabten als zunächst bestehend voraus, denn auch vom Vergessen im Gegensatz zum Behalten sprechen wir nur dann, wenn wir annehmen, dass das Gedächtniss des jetzt „Vergessenen" eine Zeit lang bestanden habe. In Ansehung dieses Gegensatzes „Behalten-Vergessen" ist das Gedächtniss eine in der Zeit stehende Vorstellungsmöglichkeit, die, je nach der Beschaffenheit der sie bedingenden Unterlage, bestehen bleiben („Behalten") oder verschwinden („Vergessen") kann. Vergessen und Behalten schliessen sich also in Ansehung des von ihnen voraus-

gesetzten einzelnen Gedächtnisses aus: die Frage nach den Bedingungen des Behaltens schliesst zugleich die nach denjenigen des Vergessens in sich und umgekehrt; in ein und derselben Antwort erledigen sich beide, denn sie sind nichts als die verschiedenen Wendungen der Einen Frage nach der bestimmten Dauer des einzelnen Gedächtnisses. Und wenn wir die mögliche Gedächtnissdauer im Einzelfall bestimmen, so zeigt sich, dass die Wahrscheinlichkeit des Behaltens stets im graden Verhältnisse steht zu der Unwahrscheinlichkeit des Vergessens und umgekehrt, denn was in der Art und Weise des Gegebenseins des als Bekanntes Vorstellbaren ein dem Behalten günstiger Umstand ist, das ist dem Vergessen ein ungünstiger, und umgekehrt.

Da das Gedächtniss nicht, wie die in dasselbe eingeschlossene einfache Vorstellungsmöglichkeit, über aller Zeit, sondern in der Zeit steht, so ist seine Verschiedenheit in Ansehung des mannigfaltigen Vorstellbaren überhaupt eine Verschiedenheit der Dauer. Als die besondere, in der Zeit stehende Vorstellungsmöglichkeit hängt die Dauer desselben, d. h. die Möglichkeit, ein früher Gegebenes in der Bestimmtheit des vorstellenden Bewusstseins als Bekanntes zu haben, von besonderen wechselnden Umständen ab, unter denen das Vorstellbare die Bestimmtheit des Bewusstseins früher gewesen ist. Die Dauer des einzelnen Gedächtnisses ist um so grösser 1) je öfter, 2) je deutlicher, 3) je geschlossener die Einheit, in welcher das Vorstellbare ein Glied bilden muss, als Bewusstseinsbestimmtheit der Seele gegeben war. Wiederholung, Deutlichkeit und Geschlossenheit des früheren Zusammens sind die Momente, welche für die Dauer des Gedächtnisses des in diesem Zusammen als Glied auftretenden Vorstellbaren bestimmend sind.

1. Die Wiederholung ist ein altbekanntes Mittel für die „Wirkung" des Gedächtnisses eines Vorstellbaren. Bevor wir aber auf dieses Wiederholen des Gehabten hier eingehen, sei zunächst noch daran erinnert, dass wir uns hüten müssen, das „Gedächtniss" überhaupt für eine Art seelischen Instrumentes anzusehen, welches, einerlei was grade wiederholt wird, durch das Wiederholen als solches „geübt" oder „gestärkt" werde und dann sogar angesichts einer ganz neuen Aufgabe, eines ganz neuen „Stoffes" die Seele befähige, denselben „leichter sich einzuprägen". Es giebt kein solches Gedächtnissinstrument der Seele, und Gedächtniss ist nichts anderes als die Möglichkeit, ein früher Gehabtes als Bekanntes in der

Vorstellung wiederzuhaben, insoweit sich dieses Wiederhaben eben auf einen verharrenden Hirnzustand gründet; es giebt demnach nicht Ein Gedächtniss, sondern das Gedächtniss ist so mannigfaltig, wie das als Bekanntes Vorstellbare[1]); jeder einzelne Gedächtnissfall ist eben ein besonderes Gedächtniss in Folge des besonderen Vorstellbaren, und jeder einzelne Gedächtnissfall ist in seiner „Stärke“ „Treue“ oder, was dasselbe sagt, „Dauer“ allein bedingt durch die Art und Weise, wie sein besonderes Vorstellbare dem Bewusstsein früher gegeben war: nur hiervon, nicht aber etwa von einem vorher erworbenen „dauernden“ Gedächtnisse eines ganz anderen besonderen Vorstellbaren hängt dies ab; als ob letzteres Gedächtniss die Seele geschickter machte zur Erwerbung eines in seinem „Inhalte“ völlig verschiedenen Gedächtnisses! Wer sich lange geübt hat, Vocabeln auswendig zu lernen, ist dadurch nicht geschickter geworden, eine Landschaft, die er darauf längere Zeit in ihren Einzelheiten betrachtet hat, „leichter zu behalten“. Wenn man also unter Gedächtnissübung etwa verstehen wollte ein Geschicktermachen zum Behalten des fernerhin dann sich darbietenden, einerlei was dieses sei und wie und ob überhaupt es mit dem, an welchem man die sogenannte Gedächtnissübung gemacht hat, zusammenhänge, — so ginge man in der Auffassung des Gedächtnisses völlig in die Irre. Gedächtnissübung kann nur heissen, durch die Anwendung der Mittel, welche das Gedächtniss eines bestimmten Vorstellbaren fördern, d. h. seine Dauer vergrössern, die Vorstellungsmöglichkeit dieses bestimmten als Bekanntes Vorstellbaren vergrössern; eine andere Wirkung aber ist von dieser mit den erfolgreichen Mitteln angestellten „Uebung“ schlechterdings nicht zu erwarten.

Unter diesen Mitteln ist nun eines die Wiederholung des Vorstellbaren. Jedoch ist hierbei noch zweierlei wohl zu beachten.

Erstens genügt es nicht, dass für die Seele das Besondere A, welches wir für einen Gedächtnissfall ins Auge fassen, allein wiederholt werde, dagegen das Andere, was sonst noch mit dem A in den verschiedenen Malen zusammen da ist, ein wechselndes sei, so dass etwa im ersten Male AB, im zweiten AC, im dritten

1) In diesem Sinne stimmen wir mit Volkmann (Psychologie I, 463) überein, wenn er behauptet, dass es so viele Gedächtnisse gebe, als es „Vorstellungen“ giebt.

AD u. s. f. gegeben sei. Wenn dabei auch, wie wir entwickelt haben, in solchem zweiten und dritten Male u. s. f. das A als bekanntes A auftreten kann, so ist doch das Gedächtniss dieses A durch solche Wiederholung allein des A in nichts gefördert. Denn Gedächtniss ist eine Vorstellungsmöglichkeit, und diese Möglichkeit überhaupt stützt sich auf das früher gehabte Zusammen des Vorstellbaren mit einem bestimmten Anderen, welches seinerseits dann später als wieder auftretendes Gegenwärtiges die veranlassende Bedingung für das Auftreten jenes bisher Vorstellbaren als Vorstellung ist. Wenn nun die Wiederholung des Vorstellbaren A seine Vorstellungsmöglichkeit fördern, das Gedächtniss desselben stärken soll, so kann dies selbstverständlich nur geschehen, indem zugleich dasjenige, welches als die veranlassende Bedingung später wieder die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit für das thatsächliche Auftreten der Vorstellung A sein muss, mit wiederholt wird. Die für die Stärkung des Gedächtnisses A in Frage kommende Wiederholung ist also nicht die blosse Wiederholung von A, sondern diejenige eines Zusammens AB (oder AC, oder AD u. s. f.). Wenn Gedächtniss nichts ist als die besondere Vorstellungsmöglichkeit, etwas als Bekanntes wiederzuhaben, so ist die einfache Folge aus dem Gesetze des Vorstellens überhaupt, dass etwas nur „im Gedächtniss sich befinden“ kann, wenn es in einem Zusammen mit Anderem gegeben war, und wenn die Wiederholung in der That ein Mittel, das Gedächtniss des Vorstellbaren zu stärken, ist, so kann demzufolge dies nur die Wiederholung des bestimmten Zusammens, dessen eines Unterschiedenes das ins Auge gefasste Vorstellbare ist, leisten.

Zweitens genügt es aber auch nicht, dass das bestimmte Zusammen (AB) bloss wiederholt ist, sondern dies Zusammen, welches ein wiederholtes ist, muss zugleich als bekanntes ein wiederholtes sein. Wie nach unserer Ausführung das blosse Wiederholen eines einfachen Bewusstseinsinhaltes diesen nicht schon als bekannten da sein lässt, so lässt das blosse Wiederholen eines Zusammens (AB) auch noch nicht das eine Glied desselben „stärker im Gedächtniss haften“, sondern diese Wirkung für das Gedächtniss von A oder von B hat eben erst das wiederholte bekannte Zusammen.

Da nun ein „bekanntes Zusammen“ dem Bewusstsein nur eigen ist, wenn letzteres auch als denkendes thätig ist (s. S. 483 f.

und S. 510 f.), so müssen wir, wenn es andererseits wahr ist, dass nur diejenige Wiederholung das Gedächtniss eines Vorstellbaren (A) stärken kann, welche das A als Glied in einem bekannten Zusammen (AB) wiederholt, die Möglichkeit eines sogenannten mechanischen Gedächtnisses rundweg abweisen, und zwar nicht nur die „mechanische" Stärkung eines bestehenden Gedächtnisses, sondern überhaupt auch das „mechanische" Entstehen desselben. Denn jegliches Gedächtniss d. i. die auf Grund des früher Gegebenen bestehende Möglichkeit, dieses als bekanntes im vorstellenden Bewusstsein wiederzuhaben, setzt doch denkendes Bewusstsein voraus, weil ohne Denken das für alle Vorstellungsmöglichkeit nothwendige frühere Zusammen, dessen eines Glied eben das Vorstellbare sein muss, der Seele nicht eigen sein kann (s. S. 483 f.); und ebenso ist, wie wir gesehen haben, denkendes Bewusstsein für die Stärkung eines Gedächtnisses (s. S. 510 f.) nöthig, wenn anders für die Seele das Gedächtniss eines Vorstellbaren nur erst durch das wiederholte Auftreten des bekannten Zusammens, dessen eines Glied das Vorstellbare ist, gestärkt werden kann und nicht schon durch blosse Wiederholung des Zusammens. Dass aber unsere Behauptung auch in Betreff der Stärkung des einzelnen Gedächtnisses richtig sei, geht klar aus dem Begriffe der Seele als Bewusstsein hervor: weil Seele Bewusstsein ist, muss Alles, was auf sie thatsächlich wirkt, seine Wirkung in einer Bewusstseinsbestimmtheit haben, muss die Wirkung Bewusstes sein; eine Wiederholung daher, die als solche der Seele nicht bewusst würde, könnte sich für die Seele daher und in unserem Falle demnach für das Gedächtniss eines Vorstellbaren in keiner Weise geltend machen. Soll die Wiederholung gedächtnissstärkend sein, so muss sie bewusste sein und das sagt so viel als, das wiederholte Zusammen muss als bekanntes Wiederholtes der Seele gegeben sein.

Die angebliche „mechanische" Stärkung eines Gedächtnisses dadurch, dass „sich einfach die Vorstellungen wiederholt aneinander reihen" ist in der That ebenso unmöglich, wie das Auftreten des „Bekanntseins" als Bewusstseinsbestimmtheit „einfach" durch Wiederholung des Bewusstseinsinhaltes. Weil daher von einem mechanischen Gedächtnisse nicht die Rede sein darf, so müssen wir schon aus diesem Grunde die von Kant[1]) eingeführte Unterscheidung eines

1) Anthropologie § 32.

mechanischen, eines ingeniösen und eines judiciösen Gedächtnisses verwerfen. Ohne denkendes Bewusstsein ist weder ein Gedächtniss überhaupt noch die Stärkung eines Gedächtnisses möglich. Ob dagegen die Unterscheidung eines ingeniösen und judiciösen Gedächtnisses bestehen bleiben könne, werden wir weiter unten betrachten.

Wenn nun thatsächlich das Gedächtniss von A gestärkt wird, indem das Zusammen (AB), dessen Glied A ist, als *bekanntes* wiederholt der Seele gegeben ist, und wenn nicht minder zugleich das Gedächtniss von B gestärkt wird, da ja auch B das Glied des Zusammens (AB) ist, welches eben als bekanntes wiederholt der Seele gegeben ist, so könnte man meinen, weil ja das Zusammen (AB) eben in dieser Wiederholung doch auch als *bekanntes* Zusammen dem Bewusstsein gegeben ist, so werde in solcher bewussten Wiederholung des Zusammens ebenfalls das *Gedächtniss dieses Zusammens selber* gestärkt. Wäre das der Fall, so würde unsere Auffassung von der Wiederholung als Stärkung eines Gedächtnisses, sowie unsere Verwerfung des sogenannten mechanischen Gedächtnisses dahinfallen. Denn wenn dieses Zusammen als solches durch blosse bewusste Wiederholung „sicherer dem Gedächtniss einverleibt“ würde, so könnte die Stärkung dieses Gedächtnisses nicht anders als „mechanisch“ sein und dann müsste auch durch bewusste Wiederholung bloss eines einfachen Bewusstseinsinhaltes (A) das Gedächtniss desselben schon gestärkt werden. Da indessen Gedächtniss nichts anderes als eine besondere Vorstellungsmöglichkeit ist und demnach auch für dasselbe die allgemeine Bedingung des Vorstellens gilt, dass das Vorstellbare (hier das Zusammen AB) mit Anderem zusammen eine Einheit des früheren Bewusstseinsinhaltes gewesen sein muss, so kann schon desshalb von einem Gedächtniss des AB und demzufolge auch nicht von einer Stärkung des Gedächtnisses des AB die Rede sein, wenn bloss dieses AB und demzufolge auch die bewusste Wiederholung bloss des Zusammens AB gegeben gewesen wäre. Dass ein Gedächtniss des Zusammens AB und eine Stärkung dieses Gedächtnisses eintrete, fordert also als Voraussetzung das Gegebensein einer gegliederten Einheit (eines Zusammens) [(AB) C] und bewusste Wiederholung dieser Einheit, und damit sind die Bedenken als ungegründete zurückgewiesen gegen unsre Forderung, dass *Stärkung des Gedächtnisses eines Vorstellbaren* (sei dies A oder B, sei es AB u. s. f.) hier nur durch bewusste Wiederholung des bekannten *Zusammens*, als dessen

eines Glied das Vorstellbare gegeben sein muss, möglich sei, und gegen unsere Abweisung der Möglichkeit eines mechanischen Gedächtnisses. Hiernach hat denn auch der Pädagoge sein Wort „repetitio est mater studiorum" zurechtzustellen.

2. Die Deutlichkeit des Gegebenseins ist nicht minder, als die Wiederholung, für das Gedächtniss des Vorstellbaren von Bedeutung. Es ist ein bekanntes Wort: „je deutlicher ich etwas habe, um so besser kann ich es behalten". Was soll nun das „deutlich" heissen?

Das Wort muss natürlich hier einen psychologischen Sinn haben und wir dürfen mit dem erkenntnisstheoretischen „deutlich" nicht die psychologischen Kreise stören. Erkenntnisstheoretisch heisst etwas „deutlich", wenn es in seiner besonderen Eigenthümlichkeit „fraglos klar begriffen" (s. § 1) d. h. so begriffen ist, wie dasselbe „in Wirklichkeit ist". Psychologisch heisst dagegen etwas „deutlich", welches als Bewusstseinsinhalt von der Seele „bemerkt" ist oder, wie man im Bilde sich ausdrückt, „im Blickpunkte des Bewusstseins steht": diese psychologische Deutlichkeit fragt also nicht darnach, ob das „Deutliche" auch „Wahres" sei, sondern betrachtet dasselbe nur als das der Seele Eigene d. h. bezeichnet nur das Bewusstsein, wie es das ihm Eigene habe. „Etwas ist der Seele deutlich gegeben" und „die Seele bemerkt etwas" sagt durchaus dasselbe; als eine dritte Redewendung, die ebenfalls das Gleiche aussagt, können wir sofort hinzufügen: „die Seele ist aufmerksam". Wie eng man das „Deutlichsein" oder das „Bemerken" mit dem „Gedächtniss" von etwas in Verbindung zu bringen gewohnt ist, geht aus der Redensart „sich etwas merken" hervor.

Fragen wir nun nach den Bedingungen des Deutlichseins oder Bemerkens, so ist als erste Bedingung festzustellen, dass der Bewusstseinsinhalt der Seele ein Zusammen, eine Einheit von Unterschiedenem sei. So lange der Bewusstseinsinhalt ein schlechtweg einfacher ist, kann von Deutlichkeit und Bemerken nicht die Rede sein. Dächten wir uns, wenn anders dies möglich ist, schlechtweg einfaches Bewusstsein, so würde Niemand doch dasselbe als eines, das etwas „bemerkt", denken können. Es ist uns freilich, weil wir aus unserem entwickelten Stande uns nicht völlig herausheben können, thatsächlich unmöglich, solches einfaches Bewusstsein „deutlich" zu haben, und zwar auch schon desswegen, weil das „Deutlichhaben" ein Zusammen oder eine Einheit von Unterschiedenem voraussetzt,

und eben „einfaches Bewusstsein“,. ist es anders einfaches, solches Zusammen thatsächlich ausschliesst. Deutlich ist der Seele ihr ganzer Bewusstseinsinhalt oder, da Bewusstseinsinhalt alles der Seele Eigene, also Bewusstseinssubject und Bewusstseinsbestimmtheit umfasst, deutlich ist die Seele sich selber erst im späteren Seelenleben gegeben.

Aber es findet sich diese psychologische Deutlichkeit doch schon frühzeitig in Betreff desjenigen Stückes des Bewusstseinsinhaltes, welches wir mit dem Worte „Bewusstseinsbestimmtheit“ nennen und zu welchem natürlich auch der wahrgenommene Leib dann gehört; zunächst allerdings zeigt sie sich noch nicht auf Grund der besonderen Unterscheidung des eigenen Leibes von anderem Gegenständlichen der Wahrnehmung, sondern auf Grund der Unterscheidung besonderer Wahrnehmungen überhaupt.

In allen Fällen der psychologischen Deutlichkeit indessen ist unterschiedener Bewusstseinsinhalt die Voraussetzung oder Grundlage, mit anderen Worten, in allen Fällen der Deutlichkeit ist, da ein unterschiedener (zerlegter) Bewusstseinsinhalt oder ein Zusammen nur dem denkenden Bewusstsein eigen sein kann, das Denken die nothwendige Voraussetzung: die Seele, welche nicht denkt, kann auch nichts „deutlich“ haben, kann nichts „bemerken“.

Man gehe nur die Fälle, welcher Art sie auch sein mögen, in denen etwas „deutlich“ gegeben ist, durch, es wird sich immer zeigen, dass in allen Fällen ein Zusammen, eine Einheit von Unterschiedenem der Seele eigen ist. Falls man meint, die Deutlichkeit sei im höchsten Grade erst dann da, wenn die Seele „ihre Aufmerksamkeit auf ein Einziges concentrirt habe“, so wird eine nähere Untersuchung doch zeigen, dass dieses „Einzige“ nicht etwas schlechtweg Einfaches, sondern eben eine besondere Einheit von Unterschiedenem sei. Wenn wir einen Blitz, der am Nachthimmel aufzuckt, „deutlich“ sehen, so haben wir nicht bloss jene einfache Lichtempfindung „deutlich“ gegeben, sondern ebenso „deutlich“ den Nachthimmel, also die Einheit von Hellem und Dunklem; wenn wir den Lauf einer Kegelkugel „deutlich“ sehen, so ist hier das Zusammen von Kugel und dem durchlaufenen Raume „deutlich“ gegeben; wenn wir „unsere Aufmerksamkeit gerichtet haben“ auf das Erscheinen eines Rehbockes am Waldrande, und es erscheint dann an dieser Stelle der Rehbock „deutlich“, so haben wir nicht nur diesen, sondern

zusammen mit ihm den betreffenden Waldrand „deutlich“ gegeben, u. s. f.; wenn wir überhaupt etwas „bemerken“, so bemerken wir in allen Fällen Mehreres zusammen, immer ist Mehreres zusammen dem Bewusstsein „deutlich“ gegeben.

Weil es wahr ist, dass ohne unterscheidendes Denken das „Bemerken“ oder „Deutlichhaben“ niemals der Seele eigen ist, so werden wir es auch verstehen, dass der Grad von Deutlichkeit des einzelnen Gliedes des gedachten Zusammens sich durch den Grad des Unterschiedenseins oder Gegensatzes, in welchem die Glieder der zerlegten Einheit sich dem Bewusstsein bieten, bestimmt: in je grösserem Gegensatze etwas zu einem anderen Bewusstseinsinhalte, welcher mit demselben ein Zusammen für die Seele bildet, steht, um so „deutlicher“ tritt (nicht nur jenes „etwas“, sondern) Beides für die Seele auf. Tritt ein Kleines neben ein Grosses, so „fällt dies auf“, ertönt ein Knall „in der lautlosen Stille“, so wird dieses (d. h. Knall und Stille) „sehr“ bemerkt; das „Gute“ einer Einrichtung „bemerken“ wir oft erst, wenn es vorbei d. h. wenn „Schlechtes“ an seine Stelle getreten ist, u. s. f.

Während aber mit dem unterscheidenden Denken das Bemerken der Seele oder das Deutlichsein des gedachten Bewusstseinsinhaltes stets gegeben ist, beruht doch die Verschiedenheit der Deutlichkeit nicht wiederum auch auf dem Denken d. i. dem Unterscheiden selbst, denn dieses ist als solches ja selber nicht wieder ein verschiedenes. Es ist das unterscheidende Denken wohl das die Deutlichkeit oder das „Bemerken“ überhaupt Begründende, aber die Besonderheit der Deutlichkeit hängt in jedem einzelnen Falle von anderen Bedingungen ab. Das Denken ist mit anderen Worten die allgemeine Bedingung für die Deutlichkeit, die verschiedene besondere Deutlichkeit aber fordert immer noch besondere Bedingungen.

Solcher besonderen Bedingungen der bestimmten Deutlichkeit giebt es zwei. Die eine ist die schon berührte, nemlich der Grad des Gegensatzes, in welchem die Unterschiedenen des Zusammens dem Bewusstsein sich bieten: das Einzelne ist um so deutlicher gegeben, je grösser der „Contrast“ ist, in welchem es zu dem Anderen steht. Die andere besondere Bedingung ist das bemerkenwollende Bewusstsein: je stärker der Grad dieses „Willens“ (s. § 40) ist, um so deutlicher bietet sich das „Bemerkte“ dem Bewusstsein.

Von diesen beiden besonderen Bedingungen der Deutlichkeit

eines Bewusstseinsinhaltes kann die eine, die des besonderen Gegensatzes, allein bestehen und allein einen bestimmten Grad der Deutlichkeit bewirken, während die andere, das bemerkenwollende Bewusstsein, selbstverständlich immer zugleich auch jene erstere neben sich hat. Das durch die erstere allein bewirkte besondere Bemerken nennen wir das unwillkürliche, das durch das wollende Bewusstsein mitbewirkte das willkürliche Bemerken.

Hierbei ist zweierlei zu beachten, einmal dass das unwillkürliche ebenso, wie das willkürliche Bemerken, auch die Denkthätigkeit des Bewusstseins zur Grundlage hat, was vielfach unbeachtet gelassen wird; man übersieht in dem Falle des unwillkürlichen Bemerkens gerne diese allgemeine Bedingung des „Deutlichhabens" oder „Bemerkens" und meint dann wohl, dasselbe sei allein auf die besondere Bedingung, den „in der Sache schon an und für sich liegenden" Gegensatz gegründet. Zweitens aber hat man sich davor zu hüten, das willkürliche Bemerken und das Bemerkenwollen zusammenzuwerfen, denn beide sind durchaus besondere Bewusstseinsbestimmtheiten der Seele, jenes ist das von diesem Bedingte, und gleichwie überhaupt Bedingung und Bedingtes nicht ein und dasselbe, sondern zweierlei sind, so sind auch Bemerkenwollen und willkürliches Bemerken zweierlei.

Zu der letzteren Bemerkung werden wir vor Allem durch die neuerdings von Wundt aufgeworfene Frage, ob nicht in jeglicher „Aufmerksamkeit" die Seele eine wollende sei, veranlasst. Die Streitfrage erledigt sich unseres Erachtens leicht, sobald man sich nur über das, was „Aufmerksamkeit" heisse, verständigt hat. Unser Sprachgebrauch ist in dieser Hinsicht, wie mir scheint, nicht genau genug: wenn wir von unwillkürlicher Aufmerksamkeit der Seele reden, so kann freilich nur ein „Deutlichhaben" oder „Bemerken" selber gemeint sein, und wenn wir unwillkürliche und willkürliche Aufmerksamkeit einander gegenüberstellen, so kann Aufmerksamkeit in beiden Fällen auch mit Recht nur den eben genannten Sinn haben. Dem gegenüber treten die Redeweisen „Aufmerksamkeit zeigen", „die Aufmerksamkeit richten auf etwas", „die Aufmerksamkeit auf etwas concentriren": hier kann „Aufmerksamkeit" nicht heissen „Bemerken", sondern vielmehr nur „Bemerkenwollen", denn „Aufmerksamkeit auf etwas richten" heisst „etwas bemerken- oder deutlichhabenwollen".

Ebenso steht es mit dem Worte „Aufmerken", das sowohl in

…m Sinne „Bemerken“ als auch in dem andern „Bemerkenwollen“ …ebraucht zu werden pflegt. Wenn wir in Betreff eines Schülers …agen: „wir sehen, dass er aufmerkt“, so meinen wir nicht sein …emerken von etwas, sondern sein Bemerkenwollen, und erschliessen …ieses aus Gesehenem, aus gespannten Gesichtszügen u. A. m., …a wir aus Erfahrung wissen, dass das Sehen- oder Hörenwollen …estimmte Muskelspannungen, bestimmten Gesichtsausdruck als seine …nmittelbare „unbewusste“ (d. i. ungewollte s. S. 376) Wirkung hat. So sprechen wir auch: „vor lauter Aufmerksamkeit thut mir der Kopf weh“, denn Aufmerksamkeit kann hier ebenfalls nichts Anderes als „Bemerkenwollen“ bedeuten, welches eben Muskelanstrengung zur unbewussten Wirkung gehabt hat, so dass der dadurch geschaffene Muskelzustand Schmerz hervorruft.

An den zweitgenannten Sinn von Aufmerksamkeit und Aufmerken als einem „Bemerkenwollen“ hängt sich im Sprachgebrauch noch ein andrer Gedanke an: wenn wir sagen, wir wollen aufmerksam sein, so meinen wir damit, wir wollen die Mittel, welche das Bemerken oder Deutlichhaben von etwas ermöglichen, z. B. wir wollen „die Ohren spitzen“, oder „die Augen auf etwas richten“. Dieser Sinn hat seinen unverkennbaren Ausdruck gefunden in der Redensart „die Aufmerksamkeit auf etwas richten“, gleichwie ihn jener Sinn von Aufmerksamkeit (= Bemerkenwollen), welche von Muskelempfindungen (Spannungsempfindungen) begleitet ist, in der Redewendung „gespannte Aufmerksamkeit“ gefunden hat.

Dieser im Sprachgebrauch gepflogene mannigfaltig verzwickte Sinn der „Aufmerksamkeit“ und des „Aufmerkens“, in welchem sich als die zwei Hauptbedeutungen das „Bemerken“ oder „Deutlichhaben“ und das „Bemerkenwollen“ oder „Deutlichhabenwollen“ herausheben, muss uns als solcher zunächst recht zum Bewusstsein gebracht werden. Ist dies geschehen, so wird die Frage, ob es nur willkürliche oder ob es willkürliche und unwillkürliche Aufmerksamkeit gebe, ohne Schwierigkeit rasch erledigt sein: wir müssen uns nur entscheiden, ob wir das „Bemerken“ oder das „Bemerkenwollen“ als „Aufmerksamkeit“ der Seele bezeichnen wollen; denn um der Klarheit psychologischer Auffassung und Darstellung willen, die grade in Betreff dieses Punktes so vielfach leider nicht zu finden ist, muss die Doppelsinnigkeit des im Sprachgebrauch überlieferten Wortes „Aufmerksamkeit“ fallen.

Wer nun von unwillkürlicher und willkürlicher Aufmerksam-

keit spricht, wird folgerichtig Aufmerksamkeit und Aufmerken im Sinne von „Bemerken" und „Deutlichhaben" fassen und den zweiten Sinn des Wortes fallen lassen müssen; unwillkürliche Aufmerksamkeit ist ihm dann dasjenige „Bemerken", dessen besondere Bedingung allein der in dem gegebenen Zusammen sich bietende Gegensatz der Unterschiedenen ist, willkürliche Aufmerksamkeit dagegen dasjenige Bemerken, dessen besondere Bedingung überdies noch das bemerkenwollende Bewusstsein ist. Soll die Aufmerksamkeit nemlich in diese beiden Arten zerfallen, so verbietet selbstverständlich schon die erste Art („unwillkürliche Aufmerksamkeit") das Wort „Aufmerksamkeit" im Sinne von „Bemerkenwollen" zu fassen. Wir entscheiden uns für diesen Sprachgebrauch, der allein von unwillkürlicher und willkürlicher Aufmerksamkeit in folgerichtiger Weise wissen kann; in unsere Sprachgewohnheit ist die Redeweise „unwillkürlich wurde ich aufmerksam", „unwillkürlich merkte ich auf", auch so eingenistet, dass es nicht zweckmässig erscheint, gegen dieselbe anzugehen und das Wort „unwillkürliche und willkürliche Aufmerksamkeit" über Bord zu werfen, was ja nothwendig geschehen müsste, wenn Aufmerksamkeit und Aufmerken im Sinne von „Bemerkenwollen" gefasst würde.

Nennt man aber das Bemerkenwollen der Seele „Aufmerksamkeit", so ist natürlich die Behauptung, dass „aufmerksam sein" immer ein Wollen sei, ein schlechthin sicherer, „analytischer" Satz. Nennen wir dagegen das Bemerken der Seele „Aufmerksamkeit", so wird die Frage, ob „aufmerksam sein" ein Wollen sei, schlechtweg verneint werden müssen. Diese Nothwendigkeit wird wohl von Manchem bezweifelt werden, welcher noch in der Meinung stecken geblieben ist, dass die Bewusstseinsthätigkeit „Bemerken" nicht dasselbe sei wie das „Deutlichhaben", sondern dass die „Thätigkeit" dem Deutlichhaben, welches am „Ende" der Thätigkeit erst auftrete, vorausgehe. Da das „bemerkende" Bewusstsein, wie wir wissen, seiner Grund- oder allgemeinen Bestimmung nach ein denkendes Bewusstsein ist, so wiederholt sich dann auch hier, was wir beim „Denken" schon hervorgehoben haben, nemlich die irrthümliche Doppelung von Denken und Gedachteshaben als zwei angeblich auf einanderfolgenden Bewusstseinsbestimmtheiten, während in diesen Worten doch nur ein und dieselbe Bestimmtheit der Seele in verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht wird, im „Denken", wie

die Seele „thätig" d. h. die eigene Bedingung dieser ihrer Bestimmtheit ist, im „Gedachteshaben", wie die Seele das ihr Eigene als Unterschiedenes und Geeintes besitzt. Spricht man aber von „Denkthätigkeit" der Seele, als einer dem „Gedachteshaben" vorausgehenden und dasselbe wirkenden Bestimmtheit des Bewusstseins, so kann darunter, will man anders den Thatsachen allein Gehör geben, nur ein Denkenwollen verstanden werden. Denkenwollen aber ist etwas Anderes als Denken, und wird man sich nur dessen klar, so muss man zu der Identität von Denken und Gedachteshaben zurückkehren: „im Denken steckt" niemals ein Wollen, wohl aber ist „Denken" ein möglicher Zweck des ursächlichen Bewusstseins und „steckt" in diesem Sinne seinerseits „im Denkenwollen"; Denken ist keine „Willensthätigkeit" d. h. „Wollen", aber es kann wohl „Willensinhalt" sein.

Dasselbe gilt vom „Bemerken" und „Deutlichhaben"; auch sie bedeuten ein und dasselbe, jenes ist nicht etwa eine diesem vorausgehende „Seelenthätigkeit"; wohl kann „Bemerken" oder „Deutlichhaben" oder „Aufmerksamkeit" — auch dies Wort geht ja, wie wir es wenigstens verwenden wollen, auf dieselbe Bewusstseinsbestimmtheit – „Willensinhalt" sein, wohl ist für die Seele ein „Bemerkenwollen" oder „Aufmerksamseinwollen" eine mögliche Bewusstseinsbestimmtheit, und zwar ist sie dann vorausgehende Bedingung des Bemerkens oder der Aufmerksamkeit, niemals aber ist Bemerken selber eine „Willensthätigkeit" d. h. ein Wollen.

Dank dem durch den Sprachgebrauch eingebürgerten Doppelsinn von Thätigkeit (s. S. 352) möchte noch hiergegen eingewendet werden, dass doch die willkürliche Aufmerksamkeit oder das willkürliche Bemerken eine „Willensthätigkeit" sei, denn „in ihr erweise sich die wollende Seele ja thätig": doch dieser Einwand fällt dahin, wenn wir bedenken, dass hiermit dann nicht gemeint sein kann, die thätige wollende Seele sei als diese wollende die aufmerksame Seele, sondern nur dieses, die Wirkung „Aufmerksamsein der Seele" sei bedingt durch die aufmerksamseinwollende Seele, als diese wollende Seele sei das Bewusstseinsindividuum hier thätig d. h. wirkend und als seine Wirkung sei sein „Aufmerksamsein" oder „Bemerken" oder „Deutlichhaben" da.

Die Frage also, ob diese „Aufmerksamkeit" eine ursächliche Bewusstseinsbestimmtheit selber sei, muss rein verneint werden; Aufmerksamkeit ist nach ihrer allgemeinen Bestimmung ein unter-

scheidendes Denken, und wie es ein unwillkürliches und ein willkürliches Denken giebt, d. h. ein Denken, welches zu seiner wirkenden Bedingung nicht auch ein Denkenwollen, und ein anderes Denken, welches zu seiner wirkenden Bedingung auch ein Denkenwollen der Seele hat, so giebt es auch eine unwillkürliche und eine willkürliche Aufmerksamkeit.

Das unterscheidende Denken ist es, welches die Aufmerksamkeit oder das Bemerken oder das Deutlichhaben ganz allgemein begründet; die Besonderheit dieser Bewusstseinsbestimmtheit „Aufmerksamkeit" u. s. w. aber zeigt sich abhängig, im Falle diese eine „unwillkürliche" Aufmerksamkeit ist, allein von dem Grade des Unterschiedenseins oder Gegensatzes der im Zusammen gegebenen Unterschiedenen, im Falle dieselbe eine „willkürliche" Aufmerksamkeit ist, zugleich auch von dem Grade der bedingenden ursächlichen Bewusstseinsbestimmtheit.

Wenn nun das Denken das Deutlichsein eines Bewusstseinsinhaltes nothwendig begründet und ohne Denken ein vorstellendes Wiederhaben nicht möglich ist, so können wir auch behaupten, dass der Bewusstseinsinhalt, welcher nicht „deutlich" gehabt war, auch nicht vom vorstellenden Bewusstsein wiedergehabt werden kann. Da aber Gedächtniss, ganz allgemein gefasst, die Möglichkeit ist, etwas Früheres später als bekanntes wiederzuhaben im vorstellenden Bewusstsein, so können wir behaupten, dass das Deutlichsein die nothwendige Bedingung des Gedächtnisses überhaupt von etwas ist. Dann ist es aber auch begreiflich, dass die Stärke oder Dauer solchen Gedächtnisses ihrem Grade nach abhängig sei von dem Grade der Deutlichkeit, mit der das Vorstellbare gegeben war, also von dem Grade der Aufmerksamkeit, mit dem die Seele es hatte.

Diese Deutlichkeit des Bewusstseinsinhaltes ist eine mannigfaltige, das „Bemerken" geht vom „undeutlichen" d. i. sehr wenig deutlichen durch mannigfache Grade bis zum „ganz deutlichen": je grösser der Gegensatz ist, in dem ein Deutliches (d. i. Unterschiedenes) zu dem anderen gegeben ist, und andrerseits je stärker der Grad des ursächlichen Bewusstseins ist, um so stärker „haftet" der „bestimmte" Bewusstseinsinhalt „im Gedächtniss" d. h. um so länger besteht die Möglichkeit, dass dieser früher gegebene Bewusstseinsinhalt im späteren Seelenleben, sobald die sonstigen Bedingungen für das Auftreten solcher Vorstellung da sind, vorgestellt werde.

Dass die beiden besonderen Bedingungen zusammen mehr für

die Stärkung eines Gedächtnisses von etwas leisten, als die eine, welche für sich schon die „unwillkürliche Aufmerksamkeit" möglich macht und ihren Grad bestimmt, ist ohne Weiteres klar: darum verstehen wir auch, dass, wenn der bedingende Grad des Gegensatzes ein gleicher ist, die „willkürliche Aufmerksamkeit" von ungleich grösserer Bedeutung sei für die Dauer eines Gedächtnisses, als die „unwillkürliche Aufmerksamkeit". Die grössere Bedeutung der willkürlichen Aufmerksamkeit für die eigenartige Entwicklung eines Bewusstseins liegt damit aber ebenfalls auf der Hand, da dieser „Aufmerksamkeit" durch das wollende Bewusstsein die bestimmte „Richtung", wessen Gedächtniss gewonnen und gestärkt werden soll, gegeben werden kann.

3. Die Geschlossenheit des Zusammens, welches für die Möglichkeit des Gedächtnisses eines Vorstellbaren ja die nothwendige Voraussetzung bildet, kann eine verschiedene sein, und diese Verschiedenheit ist ebenfalls von bedingender Bedeutung für die verschiedene Dauer eines Gedächtnisses; je geschlossener jenes Zusammen, in welchem das Vorstellbare dem Bewusstsein gegeben war, sich bot, desto stärker ist das Gedächtniss dieses Vorstellbaren.

Die Verschiedenheit dieser Einheit oder des Zusammens berührten wir schon bei der Erörterung des Vorstellungsgesetzes (s. S. 290); wir stellten dort fünf verschiedene Einheiten auf: die des Zugleich, des Nacheinander, des Aussereinander, ferner die begriffliche und die ursächliche Einheit. Für unseren psychologischen Zweck können wir, da die Einheit des Ausser- oder Nebeneinander immer auch entweder ein Zugleich oder ein Nacheinander und ebenso die begriffliche Einheit immer auch ein Zugleich, die ursächliche Einheit immer auch ein Nacheinander ist, füglich die zeitliche Einheit (des Zugleich sowie die des Nacheinander) als das allgemeine oder einfache Zusammen begreifen, welches immer auch gegeben ist und zu Grunde liegt, wann ein räumliches Zusammen, sowie wann ein begriffliches oder ein ursächliches Zusammen Bestimmtheit des Bewusstseins ist.

Insofern räumliches, sowie begriffliches und ursächliches Zusammen als Bestimmtheit des Bewusstseins stets zeitliches Zusammen zur Unterlage haben, also in sich tragen, und zwar das räumliche Zusammen entweder die Einheit des Zugleich oder des Nacheinander — insofern also diese drei letzten Einheiten immer die zeitliche Einheit in sich schliessen, bieten sie sich der Seele als eine Doppel-

einheit und sind als solche gegenüber der einfachen zeitlichen Einheit ausgezeichnet. Wenn nun, wie wir wissen, ein Gedächtniss von etwas garnicht möglich ist, dieses „etwas" sei denn vorher der Seele in einem Zusammen mit Anderem gegeben, wenn also das Zusammen als frühere Bewusstseinsbestimmtheit die Bedingung eines jeden Gedächtnisses ist, so erscheint es begreiflich, dass der Grad der Geschlossenheit des Zusammens sich auch bestimmend geltend mache für den Stärkegrad oder die Dauer des Gedächtnisses. Wir können daher auch, weil für die Seele räumliches, sowie begriffliches und ursächliches Zusammen zeitliche Einheit stets mit enthält, und weil doch, wie ohne Weiteres klar ist, auch blosses zeitliches Zusammen als Bestimmtheit des Bewusstseins gegeben ist, jene drei Einheiten gegenüber dieser einfachen Einheit des blossen zeitlichen Zusammens die geschlosseneren Einheiten nennen.

Welche von diesen drei Doppeleinheiten wiederum die geschlossenste sei, lässt sich meiner Ansicht nach nicht feststellen. Man könnte ja geneigt sein, wenigstens das begriffliche und das ursächliche Zusammen als geschlossenere Einheiten gegenüber dem räumlichen Zusammen anzusehen, ohne freilich wieder zwischen diesen beiden eine Verschiedenheit in dieser Hinsicht festzustellen. Diese Beiden haben in der That das Bewusstsein der Nothwendigkeit als das ihre Glieder zusammenschliessende besondere Band, während solch ein besonderes Einheitsband das räumliche Zusammen nicht aufzuweisen hat. Indessen möchte ich nicht annehmen, dass diese Verschiedenheit von irgend einer Bedeutung sei für unsre Frage, welche Bedeutung die drei Einheiten für das Gedächtniss haben.

Wenn die Meinung dennoch vielfach besteht, dass die beiden Nothwendigkeitseinheiten für das „Behalten" eines Vorstellbaren von grösserer Wirkung seien, als die Einheit des räumlichen Zusammens, so beruht sie unsres Erachtens darauf und hat einen Schein des Rechtes daher, dass in den als Beispiele und Veranlassung dieser Meinung dienenden Fällen das begriffliche und das ursächliche Zusammen nicht nur ein zeitliches, sondern auch noch ein räumliches Zusammen in sich schliesst oder zur Unterlage hat: dies ist stets der Fall, wenn es sich um nothwendiges Zusammen von Anschaulichem handelt. In solchen Fällen liegt also thatsächlich nicht nur eine Doppeleinheit sondern eine dreifache Einheit vor und da ist es begreiflich, dass diese noch von stärkerem Einfluss für die Dauer des Gedächtnisses ist, als die Doppeleinheit des räumlichen

Zusammens. Daher schreibt es sich auch, dass eine wissenschaftliche Darstellung von Anschaulichem leichter sich „einprägt“ und „länger behalten“ wird, als die von Nichtanschaulichem.

Angesichts der einfachen, der doppelten und der dreifachen Einheit, welche ein Zusammen als Bewusstseinsbestimmtheit bilden kann, lässt sich der Satz behaupten, dass das Gedächtniss von etwas um so länger dauert, je vielfacher die bedingende Einheit für das Bewusstsein früher gewesen ist.

Wenn Kant von einem ingeniösen und judiciösen Gedächtniss oder vielmehr Memoriren spricht, und meint, „das ingeniöse Memoriren ist eine Methode, gewisse Vorstellungen durch Association mit Nebenvorstellungen, die an und für sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft mit einander haben, dem Gedächtniss einzuprägen“, und „das judiciöse Memoriren ist kein anderes als das einer Tafel der Eintheilung eines Systems (z. B. des Linné) in Gedanken; wo, wenn man irgend etwas vergessen haben sollte, man sich durch Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wiederzurechtfinden kann, oder auch der Abtheilungen eines sichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Karte, welche nach Norden, Westen u. s. w. liegen), weil man auch dazu Verstand braucht“ — wenn Kant diese Unterscheidung macht, so ist sie augenscheinlich aus dem Gesichtspunkt der Geschlossenheit, in welcher das bedingende Zusammen gegeben war, unternommen, und das „ingeniöse“ Gedächtniss setzt die einfache Geschlossenheit des zeitlichen Zusammens und dazu etwa auch noch die doppelte des räumlichen Zusammens als das bedingende Moment, dagegen das „judiciöse“ Gedächtniss die doppelte und unter Umständen dreifache Geschlossenheit des begrifflichen und des ursächlichen Zusammens voraus. Wir sehen uns aber nicht veranlasst, eine derartige Eintheilung des Gedächtnisses vorzunehmen, schon desshalb nicht, weil sie, da das zeitliche Zusammen in dem begrifflichen und ursächlichen Zusammen enthalten ist, eine tadellose Eintheilung nicht sein könnte, welche auf die einfache (zeitliche) und unter Umständen doppelte (zeitlich-räumliche) Einheit einerseits und andrerseits auf die, jene einfache in sich schliessende, doppelte (begriffliche oder ursächliche) und unter Umständen dreifache, auch noch das räumliche Zusammen mit in sich schliessende Einheit gestellt wäre. Wir werden aber auch aus einem anderen Grunde diese Eintheilung fern zu halten haben, um nemlich die irrige

Meinung, die Kant in den oben angeführten Stellen vertritt, nicht aufkommen zu lassen, als ob der Verstand oder das Denken der Seele nur für das, was Kant das „judiciöse“ Gedächtniss nennt, von Bedeutung wäre; denn wir wissen, dass ohne Denken Gedächtniss überhaupt nicht möglich ist, dass also ohne „Verstand“ auch kein „ingeniöses“ Gedächtniss bestehen kann.

Von den drei möglichen, das besondere Gedächtniss von etwas bedingenden Momenten, Wiederholung, Deutlichkeit und Geschlossenheit des Zusammens, ist nun Deutlichkeit und Geschlossenheit überhaupt nothwendig vorauszusetzen, wann immer ein Gedächtniss gegeben ist, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Deutlichkeit und Geschlossenheit an und für sich die nothwendigen Momente des Zusammens für die Seele, welche dasselbe hat, sind. Darum sind auch nur diese beiden die nothwendigen bedingenden Momente für Gedächtniss überhaupt; auch ohne Wiederholung des betreffenden Zusammens ist das Gedächtniss von etwas, d. i. die Möglichkeit, ein Vorstellbares als bekanntes wiederzuhaben, gegeben: wie manches nur ein Mal Gesehene oder Gehörte „behalten“ wir gar lange, und fast Alles, was uns als unsere Bestimmtheit eigen war, „behalten“ wir wenigstens eine kurze Zeit lang. Das Meiste freilich von diesem „vergessen“ wir bald, wenn nicht die „Wiederholung“ desselben helfend eintritt. Wir behalten aber um so länger und vergessen um so weniger etwas, je öfter, je deutlicher und je geschlossener zugleich das Zusammen, dessen Glied das Vorstellbare ist, dem Bewusstsein gegeben war.

§ 46.

Das Erinnern.

„In der Vorstellung etwas als Bekanntes wiederhaben“ heisst „etwas erinnern“. Da Gedächtniss die durch das frühere Haben von etwas geschaffene Möglichkeit, dieses etwas in der Vorstellung als Bekanntes wiederzuhaben, bedeutet, so ist Erinnerung ohne bestehendes Gedächtniss unmöglich; sie fordert aber als ein Vorstellen nicht nur Gedächtniss des Vorstellbaren, sondern auch die jedem Vorstellen nothwendige veranlassende Bedingung als gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit.

Wie beim Gedächtniss besondere Umstände, Wiederholung, grössere Deutlichkeit und grössere Geschlossenheit des Zusammens, das Behalten von etwas für die Dauer wahrscheinlicher und dessen Gegensatz, das Vergessen von etwas oder „etwas als Bekanntes nicht mehr vorstellen Können" unwahrscheinlicher sein lassen, so machen sich bei dem Gegensatze „Erinnern-Vergessen", welchem in jedem seiner Glieder ein bestehendes Gedächtniss zu Grunde liegt, besondere Umstände, in denen die „veranlassende Bedingung" als gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit gegeben ist, für das Erinnern im umgekehrtem Verhältniss, wie für dessen Gegensatz, das Vergessen oder „augenblicklich nicht vorstellen Können", geltend.

Die dem Erinnern günstigen Umstände sind drei an der Zahl. Je deutlicher die gegenwärtige Bestimmtheit, welche „veranlassende Bedingung" heisst, gegeben ist, je weniger veranlassende Bedingungen für verschiedene Erinnerungen das gegenwärtige Bewusstsein zugleich aufweist und je schwächer das Gedächtniss des sonstigen, auch früher schon im Zusammen mit dem jetzt als Wiederholtes die „veranlassende Bedingung" Bildenden gehabten Vorstellbaren gegenüber dem Gedächtnisse des in Rede stehenden Vorstellbaren ist: um so wahrscheinlicher ist das Erinnern des Letzteren und um so unwahrscheinlicher dessen „augenblickliches" Vergessen.

Wir haben uns zunächst über den Sinn des Wortes „Erinnern" zu verständigen, da der Sprachgebrauch die wünschenswerthe Genauigkeit vermissen lässt; nach zwei Seiten hin ist diese Verständigung geboten: einmal „Erinnern" in seinem Verhältniss zu „Vorstellen" und zweitens „Erinnerung" in seinem Verhältniss zu „Gedächtniss".

Der Sprachgebrauch bietet uns „Erinnern" in zweierlei Sinn. Der wohl häufiger als der andere verwendete ist „früher Gehabtes als früher Gehabtes d. i. als *Bekanntes* in der Vorstellung wiederhaben", nach ihm ist Erinnern ein *besonderes* Vorstellen; der andere setzt „Erinnern" dem Vorstellen überhaupt gleich, nach ihm ist „Erinnern" und „Vorstellen" ein und dasselbe. In letzterem Sinne wird das Wort „Erinnern" in Höffdings Psychologie verwendet; man vergleiche z. B. seine (allerdings auch sachlich unrichtige) Behauptung, „dass wir etwas *erinnern* können, ist kein

entscheidender Beweis davon, dass wir es **seiner Zeit** wirklich im Bewusstsein aufgefasst haben“[1]). Wir entscheiden uns für den ersten Sinn.

Unser Sprachgebrauch setzt ferner vielfach „Erinnerung“ und „Gedächtniss“ gleich: „im Gedächtniss behalten“ und „in Erinnerung behalten“ bedeuten ein und dasselbe, ebenso „er lebt in unserem Gedächtniss fort“ und „er lebt in unserer Erinnerung fort“ u. A. m. Dadurch aber hat das Wort „Erinnerung“ einen anderen Sinn als „Erinnern“ erhalten, während doch ebenso, wie Vorstellen und Vorstellung psychologisch ein und dasselbe, die besondere gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, bezeichnen, füglich auch Erinnern und Erinnerung ein und dasselbe heissen müssten. Ist Erinnern nun nach allgemeinem Zugeständniss ein Vorstellen, so thun wir gut, auch Erinnerung im Sinne von Vorstellung (sei es überhaupt, sei es als besonderer) zu fassen, und dann sind „Erinnerung“ und „Gedächtniss“ nicht gleichdeutig zu verwenden.

Ist Erinnern und Erinnerung nun nach unserer Fassung ein besonderes Vorstellen, nemlich „das Wiederhaben von etwas als **Bekanntem** in der Vorstellung“, ist mit Erinnern und Erinnerung also von uns eine besondere gegenständliche Bestimmtheit des concreten (s. S. 497) Bewusstseins gemeint, so können wir Gedächtniss als die Erinnerungsmöglichkeit von etwas, soweit dieselbe auf das frühere Haben eines Zusammens gegründet ist, bezeichnen; diese Erinnerungsmöglichkeit aber bildet selber ja keineswegs eine Bewusstseinsbestimmtheit, wie doch Erinnern oder Erinnerung es ist, darum erscheint es geboten, diesen Unterschied auch festzuhalten und die Worte Gedächtniss uud Erinnerung nicht zusammenzuwerfen.

Ist „Gedächtniss“ die durch das frühere besondere Haben von etwas bedingte Erinnerungsmöglichkeit, so wird der Satz Höffdings: „dass wir etwas erinnern können, ist kein entscheidender Beweis davon, dass wir es seiner Zeit wirklich im Bewusstsein aufgefasst haben“, ein falscher Gedanke für denjenigen sein müssen, welchem „Erinnern“ heissen soll „etwas als Bekanntes in der Vorstellung wiederhaben“. Aber auch wenn es nur heissen soll „etwas in der Vorstellung Haben“, so hat Höffding Unrecht, denn Vorstellen als ein Wiederhaben setzt früheres Haben von etwas d. h. „etwas seiner Zeit wirklich im Bewusstsein aufgefasst haben“ nothwendig voraus; „unbeempfangene Eindrücke der Seele“, die selber ja Bewusstsein ist,

[1]) A. a. O. S. 95.

giebt es nicht, ein „unbewusstes Haben von etwas“ ist für das Bewusstsein ausgeschlossen; nur wenn wir etwas „wirklich im Bewusstsein aufgefasst haben“, können wir es vorstellen (wie Höffding sagt, erinnern). Freilich um überhaupt etwas erinnern (als Bekanntes in der Vorstellung wiederhaben) zu können, muss das frühere Haben, wie wir wissen, noch von besonderer Art gewesen sein, so dass die Zeitvorstellung mit ihm verknüpft auftreten kann; wenn nun Höffding unter „wirklich im Bewusstsein aufgefasst haben“ dieses besondere Haben von etwas gemeint haben sollte, und jener Satz heissen soll: „vorstellen (Höffdings „erinnern“) kann die Seele, auch wenn sie etwas nicht in solcher besonderen Weise gehabt hat“, so haben wir dagegen natürlich nichts zu „erinnern“. Indessen das Beispiel, welches er zum Belege seiner Meinung anführt, bewegt sich doch in einem anderen Geleise und scheint nachweisen zu sollen, dass wir thatsächlich etwas vorstellen, was wir (dieses Bewusstsein) gar nicht gehabt haben; er schreibt: „Wenn wir in der Zerstreuung einen uns Anredenden anhören, können wir uns erst lange nachher bewusst werden, was er gesagt hat; erst durch das ausdrückliche Hinlenken unserer Aufmerksamkeit werden hier unbewusst empfangene Eindrücke über die Schwelle erhoben“. Wer aufmerksam dieses Beispiel betrachtet, wird entdecken, dass es nicht für, sondern gegen Höffdings Annahme spricht. Wenn wir in der Zerstreuung einen uns Anredenden hören, ohne zu verstehen, was er sagt, d. h. ohne die üblich mit den gehörten Lauten verknüpften Vorstellungen zu haben, so hören wir ausgesprochenermassen eben doch die Laute, diese haben wir thatsächlich; um uns nun „lange nachher bewusst werden zu können, was er gesagt hat“, d. h. um uns klar zu machen, welche Vorstellungen er uns mittelst der gesprochenen Laute hat schaffen wollen, müssen wir die thatsächlich gehörten Laute vorstellen, was auch, da wir diese ja zweifellos früher hatten, sogar, wenn wir „unsere Aufmerksamkeit“ auf die vergangene Zeit „richten“, in dem Sinne möglich sein wird, dass wir sie als „bekannte“ wiederhaben. Sind uns dann die Laute in der Vorstellung wiedergegeben, so bilden diese bei der engen Verknüpfung von Wortlaut und Wortsinn die veranlassende Bedingung für das Auftreten des Wortsinnes, d. h. „wir werden uns bewusst, was er gesagt hat“. Jedoch, dass wir uns nun bewusst sind, was er früher gesagt hat, ist nicht ein Vorstellen des früher etwa bei Gelegenheit jener gesprochenen und gehörten Laute unbewusst

gehabten Wortsinnes, wohl aber ein Vorstellen von dem bei anderen Gelegenheiten früher mit jenen Lauten schon verknüpft gehabten Wortsinn. Als jene Laute gehört wurden, mag thatsächlich in Folge der „Zerstreuung" der gewohnte Wortsinn nicht aufgetreten sein, und dann ist die Thatsache, „dass wir uns später dessen bewusst sind, was „er" gesagt hat", d. h. was der Sprechende uns sagen, von uns vorgestellt haben wollte, einerseits auf andere Male, in denen jene Laute und der gewohnte Sinn uns gegeben waren, und andrerseits auf die Meinung, „er" werde mit jenen Wortlauten uns den üblich mit ihnen verknüpften Sinn haben mittheilen wollen, gegründet. Man sieht also, dass wir zur Erklärung jener Thatsache keineswegs genöthigt sind, zu „unbewusst empfangenen Eindrücken bei Gelegenheit der gehörten (bewussten) Laute" unsere Zuflucht zu nehmen, und dass das Höffdingsche Beispiel kein Beleg für seine Annahme sei. Wir werden uns auch auf ein durch „Unbewusstes" geschaffenes Gedächtniss keinen Reim machen können, weil die Seele eben Bewusstsein ist.

Ohne Gedächtniss giebt es kein Erinnern; aber Gedächtniss von etwas haben, so sicher dieses die nothwendige Voraussetzung des Erinnerns bleibt, ist selber noch nicht Erinnern oder Erinnerung. Das „Gedächtnisshaben" bezeichnet für das Erinnern, welches ein besonderes Vorstellen ist, die bestimmende Bedingung desselben, Erinnern verlangt aber überdies eine veranlassende Bedingung als die Bestimmtheit des gegenwärtigen Bewusstseins.

Da nun nach dem Vorstellungsgesetze die Ursache eines Vorstellens ausser dem Bewusstsein überhaupt (von dem wir hier absehen können) die bestimmende und veranlassende Bedingung bilden, so scheint es, dass, auf Grund der Thatsächlichkeit beider das besondere Vorstellen oder Erinnern auch eintreten müsse, dass es also angesichts der Thatsächlichkeit beider nicht mehr Erinnerungsmöglichkeit, sondern nur Erinnerungswirklichkeit geben könne. Indessen machen wir täglich vielfach die Erfahrung, dass in einem bestimmten Augenblicke, trotz der nicht zu bezweifelnden Thatsächlichkeit des Gedächtnisses und der veranlassenden Bedingung als gegenwärtiger Bewusstseinsbestimmtheit, Erinnern des bestimmten etwas nicht eintritt, dass also nicht Erinnerungswirklichkeit besteht, sondern nur F[illegible] nöglichkeit: eine Möglichkeit also, die nicht nur auf das [illegible], sondern zugleich noch auf die gegenwärtige Bewusst[illegible]heit „vera[illegible]nde Bedingung" gestellt ist. Diese Er-

innerungsmöglichkeit, welche die andere, die wir Gedächtniss nennen, ja in sich schliesst, kann selbstverständlich immer nur für einen bestimmten Augenblick des Bewusstseins, nemlich für denjenigen, in welchem die „veranlassende Bedingung“ als Bewusstseinsbestimmtheit da ist, ausgesagt und daher die (bloss) augenblickliche Erinnerungsmöglichkeit genannt werden; sie unterscheidet sich in dieser Beziehung von dem Gedächtniss, welches wir als die (eine bestimmte Zeitlang) dauernde Erinnerungsmöglichkeit kennen lernten.

Wenn das Bewusstsein immer einzig und allein diejenige Bewusstseinsbestimmtheit, welche „veranlassende Bedingung“ eines bestimmten Vorstellbaren genannt wird, in dem bestimmten Augenblicke als seine Bestimmtheit aufzuweisen hätte, und wenn in früheren Augenblicken der dieser Bestimmtheit identische Inhalt immer einzig und allein nur mit dem Vorstellbaren Zusammen dem Bewusstsein eigen gewesen wäre, so müsste natürlich die Vorstellung, sobald jene veranlassende Bedingung als Bewusstseinsbestimmtheit da wäre, eintreten; die bloss augenblickliche Erinnerungsmöglichkeit würde dann niemals bestehen, es wäre hier immer Erinnerungswirklichkeit d. i. Auftreten der Erinnerung zu verzeichnen. Aber die genannten beiden Voraussetzungen sind meistens nicht vorhanden; sowohl der einzelne gegenwärtige Bewusstseinsaugenblick hat meistens eine Mehrzahl von solchen Bewusstseinsbestimmtheiten (A, C), die eine jede als veranlassende Bedingung von etwas Besonderem zu bezeichnen sind (A von B, C von D), als auch das frühere Bewusstsein hat meistens in seinen verschiedenen Augenblicken ein Zusammen des einzelnen, jetzt als veranlassende Bedingung Gegebenen (A) mit verschiedenem Vorstellbaren (einmal A mit B, ein anderes Mal A mit G) gehabt.

Gesetzt nun das Vorstellbare (B) hätte auch die veranlassende Bedingung (A) als gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit nur für sich, so ist es angesichts der soeben genannten zwei Umstände keineswegs ausgeschlossen, dass das Vorstellbare nicht vorgestellt wird, sondern dass trotzdem nur Erinnerungsmöglichkeit des B besteht. So oft nun dieses der Fall ist, muss der Grund dafür, dass die Erinnerung von B nicht auftritt, entweder in der die veranlassende Bedingung (A) begleitenden Bewusstseinsbestimmtheit (C), die ihrerseits als besondere Erinnerungsbedingung (von D) stärker wirkt denn A für die Erinnerung von B, oder in einem anderen früheren Zusammen des A (AG), welches seinerseits

für ein besonderes Gedächtniss (von G) stärker wirkte, als das Zusammen AB für das Gedächtniss von B, oder aber in Beiden zugleich gestört werden. Im ersteren Fall ist der die Erinnerung B hindernde Umstand eine mit der veranlassenden Bedingung A zugleich gegebene andere veranlassende Bedingung einer anderen Erinnerung, im zweiten Fall ist der hindernde Umstand ein früheres Zusammen von A mit Anderem als B, im dritten Falle ist er sowohl andere gegenwärtige Bestimmtheit neben dem A, als auch früheres anderes Zusammen, also sowohl C (veranlassende Bedingung von D) als auch AG.

Wie ist es aber zu erklären, dass solche Umstände für das Auftreten der bestimmten Erinnerung (B) hinderlich sind? Warum können nicht in dem ersten Fall, welcher die Erinnerungsmöglichkeit von B und D enthält, weil doch die veranlassenden Bedingungen A und C zugleich als gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit da sind, B und D zugleich als Erinnerung auftreten; warum können nicht im zweiten Falle, weil doch die gegenwärtige Bestimmtheit A als veranlassende Bedingung die augenblickliche Erinnerungsmöglichkeit sowohl für B als auch für G erfüllt, B und G zugleich als Erinnerung auftreten und ebenso im dritten Fall B und D und G zugleich?

Wir können nur mit dem Hinweis auf die Thatsache antworten, dass in all diesen Fällen das Bewusstsein eben nicht alle, sondern nur eine von den möglichen Erinnerungen erfährt, und demnach nur sagen, es sei die Eigenthümlichkeit des menschlichen Bewusstseins, nicht alle möglichen Erinnerungen zugleich zu haben, wenn auch in Betreff aller die von uns sogenannte augenblickliche Erinnerungsmöglichkeit thatsächlich bestehe. Ob diese Eigenthümlichkeit unseres Bewusstseins zurückzuführen sei auf das, jegliche Vorstellung und daher auch jegliche Erinnerung unmittelbar bedingende (s. S. 258 ff.) Gehirn und dessen Beschaffenheit, vermögen wir nicht nachzuweisen, so wahrscheinlich es uns auch erscheinen mag.

Will man diese Eigenthümlichkeit des menschlichen Bewusstseins in einem Bilde, welches dem anschaulich Gegebenen, dem Dinglichen entlehnt ist, vorstellen, indem man von der Enge des Bewusstseins spricht, so ist dagegen nichts einzuwenden, nur darf man sich nicht der Täuschung hingeben, als ob dieses Bild etwa eine Erklärung der Thatsache geben könne; diese Thatsache bleibt trotz des Bildes unerklärbar, wie zuvor, und wir können

nichts weiter thun, als sie einfach hinnehmen und sie als solche feststellen.

Suchen wir nun auf Grund dieser Thatsache, der „Enge des Bewusstseins“, und auf Grund der anderen Thatsache, dass wenigstens in dem schon etwas entwickelten Bewusstsein die gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit kaum je eine schlechtweg einfache, sondern wohl stets eine unterschiedene d. h. ein Zusammen von mehreren Bestimmtheiten ist, — suchen wir so eine Erklärung dafür, dass unter verschiedenen, angesichts der verschiedenen gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheiten möglichen Erinnerungen grade diese oder grade jene Erinnerung auftritt und die anderen nicht, so finden wir Zweierlei von massgebender Bedeutung: 1) dass die, eine bestimmte Erinnerungsmöglichkeit (B) mit begründende besondere Bewusstseinsbestimmtheit (A) im gegenwärtigen Seelenaugenblick deutlicher als die andere (C) gegeben ist, 2) dass das Zusammen, welches der mit dieser Bewusstseinsbestimmtheit inhaltlich identische frühere Bewusstseinsinhalt im bisher verflossenen Seelenleben mit B bildete, wiederholter, deutlicher und geschlossener der Seele gegeben war als anderes Zusammen (AG), dessen eines Glied ebenfalls A gewesen ist. Je deutlicher die besondere Bestimmtheit (A) gegenüber anderen gleichzeitigen dem Bewusstsein eigen ist, um so stärker wirkt sie als veranlassende Bedingung, und je stärker das Gedächtniss des B auf Grund des der Seele früher eigenen AB ist gegenüber dem Gedächtniss des G, welches auf Grund des früheren Zusammens AG für die Seele besteht, um so stärker wirkt es als bestimmende Bedingung der Erinnerung von B. Sind diese beiden Umstände für eine mögliche Erinnerung (B) günstig, so tritt in dem bestimmten Augenblicke die Erinnerung (B) ein und das Erinnern ist da, sind sie für dieselbe ungünstig, so tritt die Erinnerung nicht ein und das Vergessen ist da.

Dabei haben wir noch zu bemerken, dass es in Betreff des ersteren Umstandes, welcher die Deutlichkeit betrifft, keineswegs nöthig ist, dass auch die andere, mit dem A zugleich gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit (C) als die veranlassende Bedingung einer Vorstellung da sei, sondern es kommt hier nur darauf an, ob oder ob nicht diese andere gegenüber dem A „deutlicher“ sei, „mehr im Blickpunkte des Bewusstseins stehe“, „mehr die Aufmerksamkeit fessele“ und was sonst noch an Redewendungen zur Bezeichnung der „Deutlichkeit“ bestehen mag. Eine neue Wahrnehmung, ein

neuer Gedanke sind ja in dieser Beziehung, weil sie auf Grund des grösseren Gegensatzes, in dem sie zu dem schon der Seele Eigenen stehen, „deutlich" auftreten, sogar gefährlicher, als anderer bekannter Bewusstseinsinhalt, für das Eintreten einer Erinnerung, deren veranlassende Bedingung ja auch eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit bedeutet, die aber als solche Bedingung eben eine wiederholte Bewusstseinsbestimmtheit, also eine wiederholte Wahrnehmmung, ein wiederholter Gedanke sein muss. Die Gefahr, welche grade in der Zufuhr neuer Eindrücke für das Erinnern liegt, ist eine ganz bekannte: „ich hätte es erinnert, wenn nicht grade dieses dazwischen gekommen wäre", „ich habe das Mittagessen ganz vergessen, weil so viel Neues zu sehen war" u. s. f.; das „Ablenken der Aufmerksamkeit" von der veranlassenden Bedingung einer Erinnerung ist ja ein bekanntes erfolgreiches Verfahren, „schlimme" Erinnerungen nicht aufkommen zu lassen; „Zerstreuung lässt uns vergessen", "ich muss dich nun vor allen Dingen in lustige Gesellschaft bringen", „die Zeit wird heilen", „nur vorwärts schauen, dann kommen die alten Gedanken nicht wieder" u. Ae. m.

In Ansehung der zwei genannten Umstände nun, welche je nach Lage der Sache für die Erinnerung eines Vorstellbaren günstig oder ungünstig sind, tritt der Gegensatz „Erinnern-Vergessen" auf, in welchem eben „Vergessen" einen anderen Sinn hat als in dem Gegensatze „Behalten-Vergessen", den wir beim Gedächtniss feststellten. „Vergessen" bedeutet dort „nicht mehr vorstellen können" im Gegensatze zu „Behalten" oder „Bekanntes vorstellen können", letzteres ist das Andauern des Gedächtnisses, Vergessen das Aufhören desselben. Der Gegensatz „Erinnern-Vergessen" setzt aber nicht nur, wie der von „Behalten-Vergessen", ein bestimmtes vorhergehendes Gedächtniss, sondern gründet sich auf dem andauernden Gedächtniss, setzt also das Behalten voraus: Erinnern bedeutet „Bekanntes jetzt vorstellen", sein Gegensatz: „Bekanntes grade jetzt nicht vorstellen können".

Die beiden aus verschiedenen Gegensätzen gewonnenen Bedeutungen von Vergessen (etwas nichtmehrvorstellenkönnen und etwas jetzt nicht vorstellenkönnen) finden wir im Sprachgebrauche vor: von einem Kinde, das die ersten Lebensjahre in einem bestimmten Hause zugebracht hat, heisst es später, es habe „völlig vergessen", in diesem Hause gelebt zu haben, d. h. es könne das nicht mehr als Bekanntes vorstellen; von einem Menschen,

der regelmässig Einladungen, die ihm geworden sind, nicht befolgt, sagen wir, er „vergesse" regelmässig, an dem bestimmten Tage sich bei uns einzustellen, obwohl er „ganz gut wisse" d. h. „behalten" habe, eingeladen zu sein, in dem bestimmten Augenblicke erinnere er sich aber dessen nicht, vergesse er es d. h. könne er es nicht vorstellen, weil eben die Umstände für das Erinnern ungünstige seien. Wir können jenes das dauernde Vergessen, dieses das augenblickliche Vergessen nennen, jenes beruht auf dem „Verschwinden" des Gedächtnisses, dieses bei andauerndem Gedächtnisse auf den das Erinnern hindernden Umständen.

Solcher für das Erinnern von B ungünstigen Umstände und, was dasselbe sagt, für das Vergessen von B günstigen Umstände giebt es, wie wir feststellten, zweierlei, die einen liegen in dem sonstigen gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte C, insofern er eine andere augenblickliche Erinnerungsmöglichkeit D begründet, die anderen in dem sonstigen Gedächtniss, insofern es mit demselben gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte A noch eine andere augenblickliche Erinnerungsmöglichkeit G begründet. Ob im letzteren Falle bei gleicher veranlassender Bedingung (A) im gegenwärtigen Augenblicke nun B oder G vorgestellt, B also erinnert oder vergessen wird: das hängt eben von der häufigeren oder geringeren Wiederholung, der grösseren oder geringeren Deutlichkeit und der festeren oder loseren Geschlossenheit des früheren Zusammens AB gegenüber dem früheren Zusammen AG ab. Ob andererseits in dem ersteren, das andauernde Gedächtniss auch voraussetzenden Falle angesichts mehrerer Bewusstseinsbestimmtheiten, A und C, welche für verschiedene Vorstellungen veranlassende Bedingung sind, (A für B und C für D), im gegenwärtigen Augenblicke die Erinnerung B auftritt oder nicht, B also erinnert oder vergessen werde; das hängt von der grösseren oder geringeren Deutlichkeit der gegenwärtigen Bestimmtheit A gegenüber dem ebenfalls gegenwärtigen C ab.

Da die beiden Umstände nicht bloss jeder für sich, sondern, weil durchweg der Bewusstseinsaugenblick mehrere Bestimmtheiten zeigt, sogar meistens zusammen wirksam sind, so wird der günstigste Fall für die Erinnerung von B derjenige sein, in welchem beide Umstände günstig sind, wenn also sowohl A deutlicher gegeben ist denn C, als auch das frühere Zusammen AB „wirksamer" ist denn das frühere AG.

In diesen zwei Umständen kommt dann vielfach, wenn nemlich auch A schon in früherem Zusammen AG, CD dem Bewusstsein eigen war, noch der dritte Umstand, dass das frühere Zusammen AB gegenüber dem früheren AG gedächtnissmässig entweder wirksamer oder weniger wirksam ist, wie das Erinnern von B oder das Vergessen von B begünstigt. Fällt nun dieser Umstand wie die beiden anderen günstig für B aus, so ist sein Erinnern, fällt er, wie die anderen, ungünstig für B aus, so ist sein Vergessen völlig sicher.

Wenn wir für „günstig" und „ungünstig" der verschiedenen Fälle in Bezug auf B als das Erinnerungsmögliche ins Auge gefasst ist, die mathematischen Zeichen > und < wählen und diese Zeichen, falls die Deutlichkeit von A und C in Frage kommt, mit dem Vorzeichen d, falls aber das Zusammen (AB, AG sowie AB, CD) in Frage steht, mit dem Vorzeichen z versehen, so können wir folgende Fälle sicher unter Erinnern und Vergessen vertheilen.

	Das Erinnern von B		Das Vergessen von B
	tritt sicher ein, wenn		
1.	$AB\,z > AG.$	—	$AB\,z < AG.$
2.	$A\,d > C.$	—	$A\,d < C.$
3.	$\begin{pmatrix} AB\,z > AG. \\ A\,d > C. \end{pmatrix}$	—	$\begin{pmatrix} AB\,z < AG. \\ A\,d < C. \end{pmatrix}$
4.	$\begin{pmatrix} AB\,z > CD. \\ A\,d > C. \end{pmatrix}$	—	$\begin{pmatrix} AB\,z < CD. \\ A\,d < C. \end{pmatrix}$
5.	$\begin{pmatrix} AB\,z > AG. \\ AB\,z > CD. \\ A\,d > C. \end{pmatrix}$	—	$\begin{pmatrix} AB\,z < AG. \\ AB\,z < CD. \\ A\,d < C. \end{pmatrix}$

Von allen diesen Fällen ist der zuletzt erwähnte Doppelfall der häufigste; G bedeutet alles mögliche Andere, welches ausser B für die Seele ein Zusammen mit A bildet, und C alles mögliche Andere, welches als Bewusstseinsbestimmtheit mit A dem Bewusstsein zugleich gegenwärtig ist.

In manchem besonderen Falle ist es freilich für uns schwierig, mit Sicherheit Erinnern oder Vergessen vorauszusagen, weil wir die gegeneinander stehenden Zusammen in ihrer gedächtnissmässigen Wirksamkeit nicht genau gegeneinanderhalten und das Ueberwiegen des einen über das andere erkennen können. Immerhin aber gelten für diesen Punkt, welcher das Verhältniss der verschiedenen Zusammen als gedächtnissmässig Wirkendem zu einander in Ansehung

eines bestimmten Erinnerns oder Vergessens betrifft, die allgemeinen Gesetze der Gedächtnissstärkung, so dass feststeht: ein Zusammen, welches gegenüber einem anderen häufiger wiederholt, deutlicher und geschlossener dem Bewusstsein eigen war, wird das Erinnern seines vorstellbaren Gliedes (A) gegenüber demjenigen (G und D) des anderen Zusammens sicherstellen.

Was den anderen Punkt, die Deutlichkeit der verschiedenen veranlassenden Bedingungen im gegenwärtigen Augenblick angeht, so können wir klar sehen und wissen, welche die überwiegende ist; und in Betreff dieses Punktes, welcher auf das Verhältniss der verschiedenen veranlassenden Bedingungen als Wirkendem zu einander in Ansehung eines bestimmten Erinnerns oder Vergessens geht, gelten ebenfalls die allgemeinen Gesetze des Deutlichhabens, so dass feststeht, eine Bewusstseinsbestimmtheit (A), welche gegenüber einer anderen mit Aufmerksamkeit gehabt ist, wird das Erinnern des durch sie Vorstellbaren (B) gegenüber dem durch die andere Bestimmtheit Vorstellbaren (D) sicher stellen. Indessen in einer besonderen Beziehung sind wir auch hier nicht im Stande, mit Sicherheit das Erinnern oder Vergessen vorauszusagen. Zwar das ist klar: wenn wir für A die Bedingungen der unwillkürlichen Aufmerksamkeit bestehen, aber für C nicht, so wird das zu A gehörige B und nicht das zu C gehörige D erinnert und im umgekehrten Fall vergessen; und ferner ist klar: wenn für A die Bedingungen der unwillkürlichen und willkürlichen Aufmerksamkeit zugleich bestehen, dagegen für C nur gleichwerthige Bedingungen der unwillkürlichen Aufmerksamkeit, so wird das zu A gehörige B, nicht aber das zu C gehörige D erinnert, und im umgekehrten Falle vergessen. Die Unsicherheit tritt für uns aber dann ein, wenn für A nur die Bedingungen der willkürlichen und für C nur die der unwillkürlichen Aufmerksamkeit, oder umgekehrt, bestehen, weil uns hier das Mass fehlt, mit dem wir die zwei verschiedenartigen Bedingungen messen und ihr Verhältniss zu einander in Ansehung der durch sie bedingten Deutlichkeit bestimmen könnten. Und die Erfahrung giebt uns in dieser Sache keine Anweisung, weil sie sowohl Fälle, in denen das in unwillkürlicher Aufmerksamkeit Gegebene, als auch Fälle, in denen das in willkürlicher Aufmerksamkeit Gegebene das „Stärkere“ war. Wir erleben es ja Alle, dass wir als wollendes Bewusstsein es trotz „reizender“ anderer Wahrnehmungen bewirken können, auf etwas Besonderes aufzumerken, so dass dieses eine zu ihr gehörige Er-

innerung hervorruft: wir erleben es Alle aber nicht minder, dass wir, trotz unseres „besten Willens“, etwas Besonderes „festzuhalten“, unwillkürlich auf anderes aufmerken, so dass dieses nun die zu ihr gehörige Erinnerung hervorruft.

Die Sicherheit, auf Grund der genannten Umstände ein folgendes Erinnern oder Vergessen zu behaupten, wird aber noch mehr beeinträchtigt in denjenigen vielen Fällen, in welchen die in Betracht kommende verschiedene Deutlichkeit und das verschiedene Zusammen nicht gleiche, sondern entgegengesetzte Zeichen (> <) erhalten; diese Fälle sind zweierlei Art:

$$1.\ \begin{pmatrix} AB\ z > CD \\ A\ d < C \end{pmatrix} \text{ und } 2.\ \begin{pmatrix} AB\ z < CD \\ A\ d > C \end{pmatrix}$$

Das Zusammen AG kann hier in Bezug auf die Erinnerung von B nicht mit in Betracht kommen, da ja dasselbe A die veranlassende Bedingung für G ist, wie für B.

Ob nun in diesen angeführten zwei Fällen das Erinnern oder ob das Vergessen von B im gegenwärtigen Augenblicke eintritt, vermögen wir nicht zu entscheiden, weil wir nicht die Wirksamkeit der Deutlichkeit, welche die einzelne veranlassende Bedingung hat, gegen die Wirksamkeit des früheren Zusammens halten und beide ihrem Grade nach gegen einander abwägen können für das Erinnern des Vorstellbaren, um so etwa ein Uebergewicht des Einen über das Andere festzustellen. Wir wissen nicht und werden niemals feststellen können, ob in jenem ersten Falle B erinnert und im zweiten Falle B vergessen werde oder umgekehrt. Nur dieses lässt sich aussagen, dass das B um so wahrscheinlicher erinnert wird im ersteren Falle, je geringer der Unterschied in der Deutlichkeit des A und C und je grösser der Unterschied im gedächtnissmässigen Wirken des Zusammens AB und des CD ist, und im anderen Falle, je geringer der Unterschied im gedächtnissmässigen Wirken des Zusammens AB und des CD und je grösser der Unterschied in der Deutlichkeit des A und C ist.

Aber auch abgesehen von diesen zwei Fällen mit „entgegengesetzten Zeichen“ ist für uns die Unsicherheit, ob in einem bestimmten Falle, wenn AB und CD früher einem Bewusstsein eigen war und „gegenwärtig“ A und C zugleich Bestimmtheit dieses Bewusstseins sind, B erinnert oder „augenblicklich“ vergessen werde, in vielen Fällen noch dadurch vergrössert, dass uns so oft nicht möglich ist, die Stärke des gedächtnissmässigen Wirkens von AB und

von CD gegen einander zu messen. Zwar bei gleicher Deutlichkeit und Geschlossenheit, wissen wir, ist AB gedächtnissmässig stärker oder schwächer, sobald es öfter oder seltener wiederholt war als CD, und ebenso bei gleicher Geschlossenheit und Wiederholung oder bei gleicher Deutlichkeit und Wiederholung, stärker oder schwächer als CD, sobald es deutlicher oder sobald es geschlossener gegeben war als CD. Aber uns fehlt ein Maas, um diese Stärke von AB gegen CD zu bestimmen, wenn AB öfter wiederholt, dagegen CD deutlicher gegeben war oder umgekehrt, denn wir wissen nicht, in welchem Verhältniss als gedächtnissstärkende Umstände Deutlichkeit und Zusammen zu einander stehen.

Trotz all dieser unserer Unsicherheit, ob in einem bestimmten Augenblicke, auch wenn A als gegenwärtige Bestimmtheit vor C das Uebergewicht hat, B erinnert oder vergessen werde, ist doch in jedem solchen Falle das eintretende Erinnern oder Vergessen von B durchaus „geregelt" d. h. den Gesetzen des gedächtnissmässigen Vorstellens entsprechend, denn es giebt, psychologisch geredet, keinen „regellosen" Vorstellungsverlauf, und jegliches Erinnern oder Vergessen von B in einem bestimmten Augenblicke ist den allgemeinen Gesetzen solchen Erinnerns und Vergessens unterworfen.

Demgemäss sind wir sicher, dass etwas (B) in einem bestimmten Augenblicke erinnert oder dass es vergessen (also nicht erinnert) wird, wenn (die andere Bedingung als gleich angenommen) seine veranlassende Bedingung (A) deutlicher oder undeutlicher dem Bewusstsein eigen ist, als andere zugleich gegebene Bewusstseinsbestimmtheiten, ferner wenn (die andere Bedingung als gleich angenommen) seine bestimmende Bedingung (B) früher in einem gedächtnissmässig stärkeren Zusammen dem Bewusstsein eigen war als die, sei es derselben veranlassenden Bedingung (A) zugehörige bestimmende Bedingung (G), sei es einer anderen (C) zugehörige bestimmende Bedingung (D), endlich, wenn für beide Bedingungen (A und B) die Umstände günstiger oder ungünstiger sind als für die entgegenstehenden (C und D). Die Sache steht also für das Erinnertwerden von etwas um so günstiger und für das Vergessenwerden um so ungünstiger, je deutlicher dessen veranlassende Bedingung ist, je weniger andere veranlassende Bedingungen für andere Erinnerungen zugleich da sind und je gedächtnissmässig stärker wirkend das frühere hierbei in Frage kommende Zusammen dem Bewusstsein eigen war, sei es gegenüber einem Zusammen, welches

die veranlassende Bedingung für jenes etwas ebenfalls, nur mit einer anderen Bewusstseinsbestimmtheit verknüpft aufwies (AG), sei es gegenüber einem Zusammen, welches ganz verschieden war, aber in seinem einen Gliede einen gleichen Inhalt bot, wie eine zugleich gegebene andere veranlassende Bedingung (C) für andere Erinnerung (D).

In wie weit nun das wollende Bewusstsein in einem gegenwärtigen Augenblicke für das Erinnertwerden und Vergessenwerden von etwas mitwirken kann, ergiebt sich aus dem Vorstehenden ohne Schwierigkeit. Es kann sich hier ja nur handeln um die Deutlichkeit und Undeutlichkeit der veranlassenden (gegenwärtigen) Bedingung; da nun die Deutlichkeit oder das Bemerken oder die Aufmerksamkeit eine willkürliche sein kann, so liegt auf der Hand, dass das Deutlichhabenwollen für das Erinnern von B günstig sein wird, wenn es die gegenwärtige Bestimmtheit A betrifft, für das Vergessen von B aber günstig, wenn es die gegenwärtige Bestimmtheit C betrifft. In solchen Fällen aber bewegt sich das Erinnern und Vergessen ebenfalls ganz auf dem Boden der angeführten Gesetze des Erinnerns und Vergessens, und das wollende Bewusstsein fügt nicht etwa noch Anderes hinzu; das „Mittel zum Zweck" nennen wir, wenn es sich um ein Erinnern handelt, „das sich Besinnen", wenn es sich um ein Vergessen handelt, „das sich Zerstreuen".

Das Vergessenmachen und das Erinnernmachen können daher auch keine anderen Mittel, um den vorgestellten Zweck zu erreichen, zur Verfügung haben, als wie diese in den angeführten Gesetzen des Vergessens und Erinnerns vorgezeichnet sind.

§ 47.
Das Bilden oder Gestalten.

Von nicht geringerer Bedeutung, als es Denken und Erinnern für das Seelenleben und die Entwicklung des concreten Bewusstseins sind, ist das Bilden oder Gestalten der Phantasie. Dieses ist, wie Denken und Vorstellen, nicht eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit und ist zugleich, wie das Vorstellen, zum gegenständlichen Bewusstsein gehörig. Gehört es, wie das Vorstellen zum gegenständlichen Bewusstsein und setzt es, wie Denken und Vorstellen, Bewusstseinsinhalt nothwendig schon voraus, so unterscheidet es sich doch einerseits vom Denken, indem es nicht, wie

dieses, einen unbestimmten, sondern vielmehr einen bestimmten Bewusstseinsinhalt als seine Voraussetzung fordert, also auch schon Denken selber voraussetzt, andererseits vom Vorstellen, indem es nicht nur, wie dieses, auf das vorstellende, sondern auch mit auf das wahrnehmende Bewusstsein geht, und endlich noch von beiden, von Denken und Vorstellen, dadurch, dass es zur unmittelbaren Voraussetzung einzig und allein gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit hat.

Die Eigenart des gegenständlichen Bewusstseins, welche die Bedingung dieses Bildens oder Gestaltens von gegebenem Gegenständlichen, Wahrnehmung und Vorstellung, ist, pflegt man Einbildungskraft oder Phantasie zu nennen. Wie der Verstand, so zeigt sich auch die Phantasie in zweierlei Weise wirksam, nemlich verbindend und trennend; aber während das zerlegende und das vereinende Denken es mit der ursprünglichen Einheit des betreffenden Bewusstseinsinhaltes zu thun hat, und die Veränderung des Bewusstseins, welche das Denken bewirkt, darin besteht, dass an Stelle der unbestimmten Einheit bestimmte Einheit nun dem Bewusstsein eigen ist, bietet das verbindende und trennende Gestalten stets eine besondere Einheit von schon bestimmtem Gegenständlichen, das entweder Wahrnehmung und Vorstellung oder auch Vorstellung allein ist.

Die sogenannte Phantasiethätigkeit der Seele, das Bilden oder Gestalten von bestimmtem Gegenständlichen zu besonderer Einheit, ist entweder eine unwillkürliche oder eine willkürliche; in beiden Fällen ist sie ein schöpferisches Wirken des Bewusstseins, nicht zwar in Ansehung auch des Gegenständlichen selber, wohl aber in Ansehung der Einheit, in welcher dasselbe der bildenden Seele eigen ist. Die in diesem Sinne Neues bietende Phantasie hebt sich somit vom Vorstellungsvermögen, welches der Seele früher Gehabtes in der Vorstellung wieder bietet, und vom Denkvermögen, welches der Seele bisher unbestimmtes Gegebenes als bestimmtes bietet.

Für das Seelenleben und die Entwicklung des concreten Bewusstseins spielt neben dem Denken und Vorstellen das, was wir Bilden oder Gestalten des Bewusstseins nennen wollen, eine Rolle

von massgebender Bedeutung. Das Vermögen, zu bilden oder zu gestalten, bezeichnet die im Bewusstsein begründete Möglichkeit oder die der Seele zukommende Eigenthümlichkeit, die Ursache einer besonderen Einheit von bestimmtem Gegenständlichen zu sein.

Man pflegt diese Eigenthümlichkeit der Seele die Einbildungskraft oder die Phantasie zu nennen. Bevor wir in die Erörterung unserer Auffassung eintreten, ist es erforderlich, die in der überlieferten Psychologie durchweg sich findende Verquickung rein psychologischer Auffassung mit erkenntnisstheoretischer in Ansehung der „Phantasie“ zu besprechen und aus der psychologischen Behandlung der Phantasie abzuweisen.

Die beliebte Unterscheidung von „Erinnerungs- und Phantasievorstellung“ stützt sich augenscheinlich auf den erkenntnisstheoretischen Unterschied des Wirklichen und bloss Vorgestellten oder Scheinbaren; jene bedeutet das wiedergehabte Wirkliche, diese das noch nicht gehabte Scheinbare. Wenn diese Unterscheidung, noch abgesehen von der erkenntnisstheoretischen Wendung der Sache, einen Sinn haben soll, so kann die so eingetheilte „Vorstellung“ nur zusammengesetzte Vorstellung, nur die Einheit mehrerer einfacher Vorstellungen bedeuten; denn sollte „Phantasievorstellung“ einfache Vorstellung bedeuten, so müsste ihr Inhalt als vorgestelltes nicht minder, als derjenige der „Erinnerungsvorstellung“, Wiedergehabtes sein, da jegliches Vorstellen ein Wiederhaben ist. Versteht man dann aber, wie es meistens der Brauch ist, unter Erinnerungsvorstellung nicht, wie wir es thun, das früher Gehabte als Bekanntes wiederhaben, sondern das früher Gehabte schlechtweg wiederhaben (Vorstellen schlechtweg), so ist die Unterscheidung von Erinnerungsvorstellung und Phantasievorstellung als Eintheilung der „Vorstellung“ nicht zu billigen, weil jede „Phantasievorstellung“, wenn dies Wort ein besonderes Zusammen von einfachen Vorstellungen bezeichnen soll, ein aus Erinnerungsvorstellungen solcher Art Zusammengesetztes sein muss, sonst wäre sie ja gar nicht Vorstellung.

Soll daher ein Gegensatz „Erinnerungsvorstellung-Phantasievorstellung“ mit Recht aufzustellen sein, so muss die so eingetheilte „Vorstellung“ ein aus Vorstellungen (Wiedergehabtem) Zusammengesetztes (Einheit), und „Erinnerungsvorstellung“ eine wiedergehabte Einheit, die „Phantasievorstellung“ eine neue Einheit von Wiedergehabtem bedeuten. Da nun die so gefasste Erinnerungsvorstellung als solche ihre völlige Erklärung schon in dem Gesetze

des Vorstellens findet, so läge der Psychologie nur noch ob, die ihr entgegengestellte Phantasievorstellung als die neu auftretende Einheit, als welche sie nicht durch das Vorstellungsgesetz begriffen werden kann, zu erklären. Zu diesem Zwecke aber erkenntnisstheoretische Betrachtung zu Hülfe zu rufen, hat für die Psychologie gar keinen Nutzen (s. S. 147; 158 f.); ob im erkenntnisstheoretischen Sinne die sogenannte Phantasievorstellung nicht Wirkliches, die Erinnerungsvorstellung aber Wirkliches darstelle, ist für die Psychologie ohne allen Belang, denn sie betrachtet dieses Gegenständliche, insofern es Bestimmtheit des Bewusstseins ist, und will es nur als solche Bestimmtheit zu verstehen suchen.

Es ist aber nicht nur unnöthiger Ballast, welcher durch Einmischung erkenntnisstheoretischer Betrachtung hereingebracht wird, sondern auch ein die psychologische Untersuchung störendes und verwirrendes Beiwerk. Wir wiesen früher darauf hin, dass das Gegenständliche der psychologischen „Vorstellung" im erkenntnisstheoretischen Sinne „Wahrnehmung" d. i. Wirkliches sein könne. Andererseits kann aber auch das Gegenständliche der psychologischen „Wahrnehmung" zu einer „Vorstellung" im erkenntnisstheoretischen d. i. zu Nichtwirklichem gehören; z. B. das, was man „Illusion" zu nennen pflegt, ist ein aus psychologischer Wahrnehmung und Vorstellung zusammengesetztes Gebilde, und erkenntnisstheoretisch ist es Nichtwirkliches. Wenn nun in der psychologischen Betrachtung der erkenntnisstheoretische Sinn von „Vorstellung" bei der „Phantasievorstellung" untergeschoben wird, so geschieht es, dass der Einheit, welche auf die Phantasie gegründet ist und „Phantasievorstellung" genannt wird, in der Psychologie entweder auch Wahrnehmung im psychologischen Sinne als ein mögliches Stück zugelegt wird oder dass man erklärt, Phantasie habe es nur mit Vorstellungen im psychologischen Sinne zu thun, welches Letztere den Thatsachen des Seelenlebens widerspricht.

Um diese Verwirrung zu vermeiden, erscheint es zweckmässig, anstatt des Wortes „Phantasievorstellung" Phantasiegebilde zu setzen und zwar aus zwei Gründe: einmal weist das Wort „Phantasiegebilde" deutlich hin auf eine Einheit von mehreren Gegenständlichen, auf ein Zusammengesetztes, und dann verleitet es nicht ohne Weiteres nach einem Gegensatze zu suchen, wie die Phantasievorstellung es thut.

Halten wir, wie es billig ist, alle erkenntnisstheoretische Ein-

mischung auch hier fern, so zeigt sich nun, dass im psychologischen Sinne ein Gegensatz von Phantasiegebilde und Erinnerungsvorstellung garnicht aufrecht erhalten werden kann, wie er unter erkenntnisstheoretischer Einmischung als Wirkliches - Nichtwirkliches hingestellt zu werden pflegt. Wohl könnten wir noch einen Unterschied zwischen Erinnerungsvorstellung und Phantasievorstellung aufstellen, und zwar jene als die wiedergehabte, diese als eine neue Einheit von Wiedergehabtem hinstellen; aber da „Phantasievorstellung" (im psychologischen Sinne) sich doch nicht deckt mit „Phantasiegebilde", weil manche der letzteren nicht aus Vorstellungen allein zusammengesetzt sind, sondern aus Wahrnehmungen und Vorstellungen (z. B. die Illusion), so hat es keinen Werth, jene Unterscheidung zu machen, ja es ist gerathen, von ihr abzusehen, um nicht die erkenntnisstheoretische Unterscheidung von Erinnerungsvorstellung und Phantasievorstellung wieder einschleichen zu lassen.

Aber noch aus einem anderen Grunde sehen wir davon ab: selbst wenn wir nur diejenigen Phantasiegebilde ins Auge fassen, welche reine Vorstellung sind, so findet sich, dass nun Erinnerungs- und Phantasievorstellung nicht in dem Sinne verschiedene Erklärungen fordern, dass die für die Erinnerungsvorstellung nöthige Erklärung ein Besonderes gegenüber demjenigen, was für die Phantasievorstellung gebraucht wird, sei. Die Erinnerungsvorstellung, mag sie einfache oder zusammengesetzte sein, begreift sich aus dem Gesetze des Vorstellens allein, und die Phantasievorstellung setzt, wie wir zeigen werden, die Wirksamkeit eben desselben Gesetzes voraus (ihre Glieder sind ja Vorstellungen) und unterscheidet sich von der Erinnerungsvorstellung nur dadurch, dass überdies zum Auftreten der neuen Einheit noch etwas Anderes mitwirkt, nemlich die Eigenart des Bewusstseins, welche man Phantasie nennt.

Indem wir nun an die nicht durch Erkenntnisstheoretisches beeinflusste, rein psychologische Untersuchung des Bewusstseinsinhaltes, den wir Phantasievorstellung nennen, herangehen, haben wir vor Allem zwei Fragen zu beantworten: 1) was ist das in diesem Gebilde Enthaltene, und 2, lässt sich dieses Gebilde aus dem Gesetze des Vorstellens erklären oder gründet es sich auf eine besondere Bedingung oder „Thätigkeit" des Bewusstseins?

1. Es herrscht darüber allgemeine Uebereinstimmuug, dass das, was man Phantasie zu nennen pflegt, dem gegenständlichen Bewusstsein angehöre und sich daher auch nur auf Gegenständliches be-

ziehen lasse. Dass das Phantasiegebilde des Bewusstseins nur Gegenständliches zum Inhalte habe, kann aber psychologisch nicht derart gedeutet werden, dass dasselbe nur Dingliches, nur Raumgegebenes und dessen Bestimmtheiten enthalte; ist ja doch nicht bloss Dingliches, sondern auch Seelisches, letzteres zwar nicht in der Wahrnehmung, sondern einzig in der Vorstelluug, uns gegenständlich gegeben, so dass der Möglichkeit, Inhalt des gegenständlichen, sei es wahrnehmenden sei es vorstellenden, Bewusstseins zu sein, nur allein das Bewusstseinssubject völlig entzogen bleibt (s. S. 152). Wahrnehmung und Vorstellung bezeichnet das Gebiet der Phantasie, nicht etwa Vorstellung allein; wohl giebt es Phantasiegebilde, die nichts als Vorstellung enthalten, aber nicht alle Phantasiegebilde sind blosse Vorstellung, sondern gar viele sind Wahrnehmung und Vorstellung zugleich.

Man ist freilich durch den Namen „Phantasie*vorstellung*“ als Bezeichnung des Phantasiegebildes überhaupt wohl geneigt gemacht, die Wahrnehmung, auch wenn man vor jeder erkenntnisstheoretischen Suggestion auf der Hut sein will, aus dem Gebiete der Phantasie auszuscheiden. Indessen werden die beliebtesten Beispiele von Phantasiegebilden grade den Beweis, dass auch Wahrnehmung zu ihnen gehöre, liefern können, das „*Traumbild*“ und die „*Illusion*“; unter Traumbild verstehen wir Phantasiegebilde, die im *Schlafe*, unter Illusion gewisse Phantasiegebilde, die im *wachen* Zustande Bestimmtheit unsres gegenständlichen Bewusstseins sind. Wenn wir nun Traumbild und Illusion als Gegenständliches der Seele rein psychologisch betrachten und die übliche erkenntnisstheoretische Messung nach Wirklichkeit und Unwirklichkeit desselben völlig ausscheiden, daher auch den Umstand, dass das Eine im Schlafe, das Andere im wachen Zustande gegeben ist, als einen für die rein psychologische Untersuchung belanglosen bei Seite lassen, so ergiebt sich, dass Traumbild und Illusion der gleichen Art von Phantasiegebilde, die nemlich aus Wahrnehmung und Vorstellung zusammengesetzt ist, angehört. Wie viele Traumbilder bestehen aus bestimmten Muskel- oder *Hautempfindungen* und bestimmten *Vorstellungen*, so dass, psychologisch betrachtet, in der That dieselbe Art Gebilde vorliegt, wie wenn die *Wahrnehmung* eines strähnigen, im Nebel sich bietenden Weidenstumpfes mit bestimmten *Vorstellungen zusammen* die „Illusion“ eines alten Weibes ausmacht.

Für die rein psychologische Betrachtung hat es daher auch keinen Zweck und keine Berechtigung, die Phantasiegebilde einzutheilen in Traumbilder, Illusionen, Visionen oder Hallucinationen u. A. m., sondern die einzig berechtigte Eintheilung derselben ist die in Einheiten, deren Glieder nichts als Vorstellung, und in solche, deren Glieder Wahrnehmung und Vorstellung sind.

Von den aus bestimmtem Gegenständlichen bestehenden Einheiten allen, welche überhaupt als Bestimmtheit des Bewusstseins gegeben sind, heissen wir aber Phantasiegebilde nur diejenigen, welche aus schon bestimmtem Gegenständlichen erst gebildet sind im Unterschied von den Einheiten, welche schon als unbestimmte ursprünglich gegeben waren und durch das Denken erst aus bestimmtem Gegenständlichen bestehende Einheiten sind (s. S. 484 ff.). Halten wir diesen Unterschied fest, so ist klar, dass ein Phantasiegebilde niemals bloss aus Wahrnehmung bestehen kann: wohl ist der Inhalt des wahrnehmenden Augenblicksbewusstseins ursprüngliche Einheit, wohl kann das wahrnehmende und denkende Bewusstsein diese als zergliederte d. i. bestimmte Einheit haben, niemals aber können dann die so gegliederten einzelnen Wahrnehmungen selber noch eine neue, andere Einheit bilden, als die in der ursprünglichen Einheit schon begründete.

Ohne Vorstellung ist Phantasiegebilde nicht möglich, wenn anders dieses Wort eine Einheit (Zusammen) von Gegenständlichem bedeuten soll, welche aus schon bestimmtem Gegenständlichen erst gebildet worden ist. Aber wenn auch jedes Phantasiegebilde Vorstellung enthält, so besteht doch nicht jedes bloss aus Vorstellung: ein Phantasiegebilde kann auch Wahrnehmung mitenthalten.

2. Da es bei den Phantasiegebilden immer darauf hinauskommt, dass eine Vorstellung entweder einer schon bestehenden Vorstellung oder einer schon bestehenden Wahrnehmung angebildet d. h. mit derselben zu einer bestimmten Einheit gestaltet wird, so liegt die Meinung nahe, dass solches Gebilde des gegenständlichen Bewusstseins seine ausreichende Erklärung schon durch das Gesetz des Vorstellens, welchem gemäss ja das schon bestehende Gegenständliche (Vorstellung oder Wahrnehmung) die veranlassende Bedingung für das Auftreten des anderen Gegenständlichen (Vorstellung) sein muss, finde. Wäre dies der Fall, so hätte die Psychologie nicht von einer besonderen „Phantasiethätigkeit" neben dem Vorstellen oder dem

Wahrnehmen und Vorstellen zu reden. Aber es bliebe dann doch immer noch, wie wir meinen, das aus bestimmten Vorstellungen oder aus bestimmten Wahrnehmungen und bestimmten Vorstellungen erst zusammengesetzte Gebilde des gegenständlichen Bewusstseins zu erklären übrig, und, wenn doch ein besonderer Erklärungsgrund im Bewusstsein dafür bestehen muss, so hätten wir uns nach diesem umzusehen. Nun könnte freilich die Meinung aufkommen, dass es eines besonderen Erklärungsgrundes für solche Gebilde des Bewusstseins garnicht bedürfe, da das allgemeine einheitstiftende Bewusstseinssubject auch für diese, aus verschiedenen bestimmten Gegenständlichen erst gebildete Einheit genügende Aufklärung gebe, oder, anders ausgedrückt, da dieses verschiedene Gegenständliche eben als zugleich Gegebenes schon zusammen, dem Einen Seelenaugenblicke eigen da sei, also in einer Einheit schon von vorneherein gegeben sei.

Phantasiegebilde bedeutet jedoch ein Gebilde von Gegenständlichem, also eine Einheit von bestimmtem Gegenständlichen, die sich als ein besonderes neues Zusammen von anderem, zugleich gegebenen Gegenständlichen unterscheidet; demnach ist es nicht die ursprüngliche unbestimmte Einheit und auch nicht die durch Denken gewonnene bestimmte Einheit dieses augenblicklichen Bewusstseinsinhaltes, welche mit jenem „Gebilde" gemeint ist, da dieses vielmehr solche Einheit und deren Glieder voraussetzt. Das einheitstiftende Bewusstseinssubject reicht also nicht aus, um diese besondere neue Einheit, das aus schon gegebenen, bestimmten Gegenständlichen erst entstandene Gebilde zu erklären; wir bedürfen seiner allerdings auch hier, um das Auftreten dieser Einheit als einer Einheit von Mehrerem überhaupt klar zu machen, aber wie wir die besondere Denkeinheit (s. S. 490 ff.) von Gegebenem auf eine bestimmte Eigenart des Bewusstseins, das vereinende und unterscheidende Bestimmen oder Denken zurückführten, so erscheint es uns auch hier nöthig, das „Phantasiegebilde" ebenfalls auf eine besondere Eigenthümlichkeit des Bewusstseins zu gründen, und diese können wir dann das Bilden oder Gestalten der Seele nennen.

Die Thatsache, dass schon gegebenes Gegenständliches der Seele dann zu neuer besonderer Einheit verbunden sich zeigt und dass demnach diese neue Einheit ihre unmittelbare besondere Bedingung nur in Seelischem haben könne, wird zwar allgemein

anerkannt werden; aber die subjectlose Psychologie kann nicht zugeben, dass zu dieser unmittelbaren besonderen Bedingung ausser dem gegebenen besonderen Gegenständlichen selber noch eine besondere Eigenart, ein besonderes „Vermögen" der „Seele" gehöre[1]), sondern wird sie allein schon in dem auftretenden Gegenständlichen selber zu haben meinen. Die ihr eigene atomistische und daher mechanistische Art psychologischer Betrachtung sieht in dem gegebenen Gegenständlichen des Bewusstseins ein „seelisches" Seitenstück der Atome des Dinges und meint, wie diese Atome schon allein vermöge ihrer Eigenart ohne ein Drittes, welches sie etwa erst sich verbinden helfe, zu dem Gebilde „Ding" sich zusammenschliessen, so entstehe auch das neue gegenständliche Gebilde des Bewusstseins schon allein auf Grund der „einander suchenden" bestimmten Gegenständlichen, die dann als Stücke dieses Gebildes gegeben sind.

Diese Meinung können wir schon aus dem einfachen Grunde nicht annehmen, weil das Gegenständliche des Bewusstseins für die psychologische Betrachtung niemals Concretes (wie für die physikalische Betrachtung die Atome), sondern immer nur Abstractes d. h. Bestimmtheit des Bewusstseins sein darf. Desshalb ist auch „das bunte Spiel der Vorstellungen" eine zum Mindesten irreführende Redewendung, da sie die Auffassung nahe legt, als ob die „Seele" dabei ganz „passiv", ganz dem Spiel der Vorstellungen „preisgegeben" sei.

Ist aber dieses Gegenständliche d. i. eine Mehrzahl, sei es von Vorstellung, sei es von Wahrnehmung und Vorstellung, als Bestimmtheit der Seele schon gegeben, bevor es als ein besonderes Gebilde des Bewusstseins auftritt, und liegt andrerseits die besondere Bedingung des Gebildes zugestandenermassen allein in der Seele selber, so muss, da das Gegenständliche ausser sich natürlich noch etwas „Anderes" fordert, um Veränderung des Bewusstseins, wie sie das neue Gebilde bezeichnet, zu bewirken, diese andere besondere Bedingung eben in einer besonderen Eigenthümlichkeit der Seele gefunden werden, auf Grund deren dieses „in neuer besonderer Einheit Haben" des bisher schon gehabten verschiedenen Gegenständlichen, also dieses „Gebilde" desselben möglich wird.

---

1) Der denksichere Herbart hat ja von seiner dogmatischen Voraussetzung des „Seelenrealen" aus desshalb mit Grund gegen die „Seelenvermögen" geeifert, und seine Schüler haben desgleichen gethan.

Es versteht sich, dass wir über dieser bedingenden Eigenthümlichkeit des Bewusstseins die andere Bedingung des Gebildes, das gegebene verschiedene Gegenständliche nicht vergessen; wir heben nur hervor, dass die mechanistische Psychologie diese andere Bedingung irrthümlicher Weise allein geltend macht und ihrerseits die besondere Thätigkeit (= Bedingungsein, „Activität") der Seele auch in diesem Falle vergisst und wohl von einem seelischen Gebilde, nicht aber von einem Bilden der Seele wissen will.

Weil nun die beiden besonderen Bedingungen des auftretenden Gebildes zur Seele selber gehören, ist dieses mit Recht eine Schöpfung (s. S. 141 ff.) der Seele, dieses Thätigsein (Bedingungsein oder Wirken) der Seele mit Recht ein Schaffen zu nennen. Wenn wir diese der Seele eigene besondere Bedingung (Bilden oder Gestalten) welche sich angesichts des gegebenen mehreren Gegenständlichen geltend macht, die Einbildungskraft oder die Phantasie nennen, so versteht es sich von selbst, dass schöpferische Einbildungskraft oder Phantasie ein überschüssiger Ausdruck ist. Wir können daher auch die übliche Unterscheidung von „productiver" und „reproductiver" Einbildungskraft in die rein psychologische Betrachtung nicht aufnehmen. Der Ausdruck „reproductive Thätigkeit" oder „Reproduction" bedeutet nach dem Sprachgebrauch „Vorstellen"; was soll nun „reproductive Einbildungskraft" heissen? Etwa die vorstellende, das früher Gehabte wieder bietende Einbildungskraft? Dann wäre diese und „Vorstellungskraft" gleichbedeutend! Oder soll sie sagen „die aus schon gegebenen Vorstellungen ein Gebilde zusammensetzende Einbildungskraft"? Ist dies der Fall, was soll dann daneben noch „productive Einbildungskraft" heissen? Etwa, dass diese nicht aus Vorstellungen ein Gebilde schaffe? Doch gewiss nicht! Aber was für ein Unterschied soll dann noch gemeint sein? Es bleiben nur zwei Auswege, indem man sagt: 1) productive und reproductive Einbildungskraft schaffen beide aus Gegenständlichem ein neues Gebilde, diese aus schon früher gehabtem, jene aus selbstgeschaffenem Gegenständlichem — Letzteres ist aber nicht möglich; 2) nur productive Einbildungskraft schafft aus gegebenem Gegenständlichen ein neues Gebilde, die reproductive dagegen bietet früheres Gebilde wieder in der Vorstellung — Letzteres ist aber dann nichts weiter als ein Vorstellen („Reproduciren") des Gebildes, von Einbildungskraft kann also nicht die Rede sein. Die angeblich psychologische Unterscheidung reproductiver und pro-

ductiver Einbildungskraft lässt sich einestheils diese Verwechselung von blossem Vorstellen und von Bilden auf Grund des Vorstellens, anderntheils eine erkenntnisstheoretische Beimischung zu Schulden kommen. In letzterer Hinsicht gilt denn das Gebilde der „reproductiven“ Einbildungskraft als das schon gehabte Wirkliche, dagegen das der „productiven“ Einbildungskraft als das nicht oder doch noch nicht Wirkliche: eine Unterscheidung, die der reinen Psychologie fern bleiben muss.

Was man psychologisch Richtiges in jener Unterscheidung meint, wird unseres Erachtens klarer durch die Worte „freie“ und „gebundene“ Einbildungskraft zum Ausdruck gebracht. Das „Gebilde“, sagten wir, hat immer zu seiner Bedingung auch das schon gegebene Gegenständliche (Vorstellung, oder Wahrnehmung und Vorstellung); sprechen wir nun von „freiem“ und „gebundenem“ Bilden der Seele, so darf diese Unterscheidung nicht etwa sagen, dass letzteres an das gegebene einzeln bestimmte Gegenständliche gebunden sei, aber das erstere nicht: denn solches „Gebundensein“ (Bedingtsein) kommt beiden gleicherweise zu.

Die Unterscheidung „freies und gebundenes Bilden oder Gestalten“ zielt nicht auf das einzelne bestimmte Gegenständliche, als ob letzteres nur in dem einen Falle die vorauszusetzende Bedingung des Bildens, in dem anderen aber etwa erst die Folge desselben wäre, sondern sie ist dadurch begründet, dass im Falle des gebundenen Gestaltens eine frühere gleiche Einheit, ein früheres Gebilde gedächtnissmässig das Bilden „bindet“, während beim freien Gestalten dieses Bilden von solcher Bindung frei erscheint. Also das „Schaffen“ der bildenden Seele geht in keinem Falle auf das Gegenständliche, aus welchem das „Gebilde“ sich zusammengesetzt zeigt, sondern in beiden Fällen auf die aus diesem Gegenständlichen gestaltete Einheit, welche nun eben beim gebundenen Bilden auch noch durch die gedächtnissmässig mitwirkende frühere Einheit, dagegen beim freien Bilden durch solche frühere Einheit von Gegenständlichem nicht auch noch bedingt ist.

Die Frage, welches von beiden im Seelenleben zuerst auftrete, das freie oder das gebundene Gestalten, fällt demnach zu Gunsten des ersteren aus; ursprünglich ist das Bilden der Seele ein freies, aber je mehr der gedächtnissmässige Einfluss früherer Einheiten von Gegenständlichem wächst, um so mehr macht das freie dem gebundenen Gestalten der Seele Platz. In dem Kindesalter überwiegt

daher das freie, im erwachsenen Alter das gebundene Gestalten der Seele, zu keiner dieser Zeiten aber fehlt das eine oder das andere ganz.

Die übliche Behauptung, dass das Kind „mehr Phantasie habe" als der Erwachsene, darf nicht sagen wollen, dass das Kind mehr bildend thätig sei als der Erwachsene — wovon vielmehr unschwer das Gegentheil sich erweisen lassen möchte — sondern kann nur heissen, dass das Kind mehr frei bildend thätig sei, als der Erwachsene. Und wenn man gewohnt ist, dem Menschen um so weniger „Phantasie zuzumuthen, je mehr „Verstand" er hat, und umgekehrt, so darf man auch dies nur so auffassen, dass das freie Bilden um so mehr fehle, je grösseren Einfluss der „Verstand" hat, und um so mehr da sei, je geringer dieser Einfluss ist. Worin aber besteht dieser Einfluss des „Verstandes" beim Bilden? Doch nur darin, dass die früheren Gebilde, indem sie für das Bewusstsein Denkeinheiten wurden, nun ihren gedächtnissmässigen starken Einfluss als solche Denkeinheiten beim Gestalten der Seele geltend machen.

Indessen ist es in dieser Beziehung nicht der „entwickelte Verstand" allein, welcher das „freie" Bilden mehr zurückdrängt, sondern auch alle anderen Momente, durch welche frühere bestimmte Gebilde dann gedächtnissmässig starke sind, vor Allem also auch die Gewohnheit („Wiederholung"), sind in gleicher Weise Feinde solchen freien Bildens, so dass wir den Mangel dieser sogenannten Phantasie ebenso sehr, ja noch viel mehr bei dem im steten einfachen Einerlei hinlebenden Haidbauern, als bei dem eingegreistesten Gelehrten finden.

Dies Bilden oder Gestalten überhaupt ist eine nothwendige Bedingung des concreten Bewusstseins oder des Seelenlebens, daher findet sich auch keine Seele, die gegebenes schon bestimmtes Gegenständliches nicht bildete oder gestaltete.

Es hat nun freilich sein Missliches, die Eigenart der Seele, zu bilden oder zu gestalten, mit dem Namen der Einbildungskraft oder Phantasie zu belegen, da derselbe in dem gewohnten Sprachgebrauch einen erkenntnisstheoretischen Beigeschmack hat, welcher den Bereich dieser seelischen Eigenart zu sehr einzuschränken droht. Thatsächlich nemlich sind von allen den Einheiten, welche aus Gegenständlichem zusammengesetzt sich bieten, diejenigen eben „Gebilde der Seele", welche sie nicht blosse Augenblickseinheiten

des wahrnehmenden Bewusstseins, sondern aus Vorstellungen oder aus Wahrnehmungen und Vorstellungen zusammengesetzt sind. So ist die Lampe, welche ich hier gegenständlich habe, ebenso ein Gebilde der Seele, aus Wahrnehmung und Vorstellung zusammengesetzt, als die sogenannte „Illusion“, ein altes Weib im Nebel, aus Wahrnehmung (Weidenstumpf) und Vorstellung (Gesicht, strähniges Haar u. s. w.) zusammengesetzt. Psychologisch ist es demnach nicht richtig, nur dieses Letztere, nicht aber auch jenes Erstere ein Phantasiegebilde zu nennen, wenn anders Phantasie die „Kraft“ der Seele, überhaupt zu bilden oder zu gestalten, bedeuten soll. Wollte man aber doch mit „Phantasiegebilde“ die ein „nicht Wirkliches“ bildende Seele treffen, so müssten wir darauf ganz verzichten, in der reinen Psychologie von „Phantasie“ zu sprechen; wird für diese das Wort „Phantasie“ beibehalten, so darf es hier nur die Eigenart der Seele, überhaupt zu bilden oder zu gestalten, bezeichnen.

Phantasie in letzterem Sinne zeigt die Seele immer, so bald sie über den blossen Seelenaugenblick hinaus gekommen, also als concretes Bewusstsein da ist; Phantasie ist es, die das in den einzelnen Augenblicken früher Gegebene oder das gegenwärtig und früher Gegebene zu einem einheitlichen Gebilde neu gestaltet. Ohne dieses Bilden oder Gestalten gäbe es für die Seele nicht Bewusstsein von Concretem und daher auch nicht Seele selber als concretes Bewusstsein; was wir die Denkeinheit eines bestimmten Concreten nennen, kann Bestimmtheit des Bewusstseins nur sein auf Grund der bildenden Thätigkeit der Seele, die Möglichkeit solcher Denkeinheit hat das einheitliche bestimmte Gebilde der aus Vorstellung, oder Wahrnehmung und Vorstellung gestaltenden Seele zur Bedingung.

Während das Haben von Denkeinheiten des Concreten d. i. das Denken des Concreten zu seiner Voraussetzung das Bilden oder Gestalten von Einheiten aus gegebenen bestimmten Gegenständlichen hat, setzt die Phantasiethätigkeit wiederum ihrerseits zum Wenigsten das unterscheidende Denken voraus, da ohne dieses ja niemals bestimmtes Gegenständliches, sei es Vorstellung, sei es Wahrnehmung dem Bewusstsein eigen sein kann und bestimmtes Gegenständliches doch die nothwendige Voraussetzung eines jeglichen Gebildes der Seele, eines jeglichen Gestaltens, sowohl des gebundenen, als auch des freien, ist.

Nicht minder, als Denken, ist Vorstellen die nothwendige Vor-

aussetzung des Bildens der Seele; ein Bewusstsein, dessen Gegenständliches nur Wahrnehmung und zugleich gedachte oder bestimmte Wahrnehmung wäre, ist ein Augenblicksbewusstsein oder abstractes Bewusstseinsindividuum, welches als solches daher nicht die Veränderung, die wir als das Bilden oder Auftreten des Gebildes kennen, erfahren könnte. Das Bilden setzt mehrere Augenblicke des Bewusstseins voraus, so dass im späteren Augenblicke zugleich auch ein Wiederhaben von früherem in der Vorstellung möglich ist.

Ohne Vorstellung ist eine neue besondere Einheit unmöglich, ohne Vorstellen kein Bilden oder Gestalten der Seele.

Vergleichen wir die Thätigkeit der bildenden Seele mit dem Denken, so können wir, wie im Denken ein Unterscheiden und Vereinen, im Bilden ein Verbinden und Trennen feststellen, doch mit dem Unterschiede, dass, während wir beim Denken zwar das Unterscheiden für sich auftretend, das Vereinen aber immer nur zugleich mit dem Unterscheiden antreffen, umgekehrt beim Bilden oder Gestalten zwar das Verbinden für sich, das Trennen aber immer nur zugleich mit dem Verbinden auftreten sehen. Und während beim Denken das zeitlich erste Denken das Unterscheiden ist, so zeigt sich beim Gestalten der Seele das Verbinden als das zeitlich erste Gestalten. Daher erklärt es sich auch, dass das Denken stets an die ursprüngliche Einheit des Gegebenen gebunden ist und schöpferische Thätigkeit gar nicht genannt werden kann, während das Bilden auf Grund des gegebenen bestimmten Gegenständlichen eine neue besondere Einheit innerhalb des bestimmten Gegebenen überhaupt bietet, also in diesem Sinne ein Schaffen zu nennen ist.

Dieses Verbinden, sowie Verbinden und Trennen der bildenden Seele ist entweder ein unwillkürliches oder ein willkürliches, d. h. es ist entweder ungewolltes oder gewolltes. Wenn man von einem „bewussten“ und einem „unbewussten“ Gestalten der Seele spricht, so kann darunter mit Wahrheit nur willkürliches und unwillkürliches Bilden gemeint sein. Das Gestalten oder Bilden ist ja nicht etwa ein „Thätigsein“, d. h. ein sich Verändern der Seele, auf welches erst das Gebilde folgte, sondern „Bilden“ und „ein Gebilde haben“ sind, gleichwie „Denken“ und Gedachtes haben“, „Wahrnehmen“ und „Wahrnehmung haben“, „Fühlen“ und „Gefühl haben“, zwei Ausdrücke für ein und dasselbe. Und selbst gesetzt den Fall, es wäre anders, die sogenannte Phantasiethätigkeit ginge als ein sich Verändern der Seele dem Auftreten des „Phantasie-

gebildes" vorher, so würde doch solches sich Verändern der Seele, weil dieselbe ja Bewusstsein und nichts als Bewusstsein ist, niemals ein „unbewusstes" sein können sondern immer „bewusstes" sein müssen. Das klassische Beispiel des sogenannten „unbewussten" d. h. also des unwillkürlichen Bildens ist das Träumen oder das Traumgebilde. Willkürliches Gestalten findet sich nur im wachen Seelenleben, hier aber auch immer.

§ 48.
Das Handeln.

Das Handeln der Seele ist das Wirken der Seele auf ein anderes Wirkliches. Das eigenartige Zusammen der Seele und des „eigenen" Leibes hat es zur Folge, dass, gleichwie ein Wirken des übrigen Wirklichen auf die Seele nur durch Vermittlung des „eigenen" Leibes möglich ist, auch Handlungen der Seele d. h. von der Seele gewirkte Veränderungen des übrigen Wirklichen, sei dieses ein Dingconcretes, sei es eine andere Seele, nur durch den eigenen Leib vermittelte, also nur mittelbare Wirkungen sein können. Ein (unvermitteltes) „Wirken in die Ferne" ist auch für die Seele ausgeschlossen. Aber auch diejenigen Handlungen der Seele, welche als wahrgenommene Veränderungen oder Bewegungen des „eigenen" Leibes uns gegeben sind, können den Anspruch, unvermittelte Wirkung der Seele zu sein, nicht erheben.

Die einzige unvermittelte Handlung der Seele ist die Gehirnveränderung des motorischen Nervensystems, die „Umsetzung potentieller Gehirnenergie in actuelle"; diese Gehirnveränderung ist die nothwendige Voraussetzung alles sonstigen Handels der Seele und alles sonstige Handeln, auch die in erster Linie in Betracht kommenden, durch die Seele gewirkten Leibesbewegungen sind ausnahmslos durch sie vermittelt.

Das Handeln der Seele ist entweder ein willkürliches oder ein unwillkürliches; alles unvermittelte Handeln gehört zu letzterem; das unvermittelte Handeln, so im Besonderen die von der Seele gewirkten Bewegungen des eigenen Leibes, ist willkürliches, wenn

das Seelenindividuum, dagegen unwillkürliches, wenn nur die seelische Bestimmtheit, sei es gegenständliche und zuständliche, sei es bloss gegenständliche, das Wirkende ist.

Unter dem Handeln der Seele verstehen wir das Wirken der Seele auf anderes Wirkliche, also auf den eigenen Leib, das übrige Dingwirkliche und die übrigen Seelen. Dieses Wirken d. i. Bedingungsein des Seelischen für das Auftreten von Veränderung des übrigen concreten Wirklichen ist bei dem eigenartigen Zusammen von Seele und Leib für alles übrige Concrete vermittelt durch den „eigenen" Leib der wirkenden oder bedingenden Seele, für das übrige Seelenconcrete im Besonderen weiterhin noch stets vermittelt durch dessen „eigenen" Leib, und für das übrige Dingconcrete, abgesehen von dem den Leib berührenden, weiterhin noch stets vermittelt durch das „dazwischen liegende" Dingconcrete. Wir werden daher in der Erörterung seelischen Handelns zunächst diejenigen Veränderungen ins Auge fassen müssen, welche als unmittelbare Wirkung der Seele zu gelten pflegen.

Es kehren nun, um das Handeln der Seele zu verstehen, dieselben Ueberlegungen wieder, wie sie beim Wirken des Leibes für das Auftreten von Seelischem sich einstellten (s. S. 107 ff.). Alle Leibesveränderung ist eine Veränderung dieses Dinges in Ansehung seiner Bewegung d. i. das Auftreten einer anderen Bewegung in oder an dem Leibe, als die bisherige. Dass nun das Wirken der Seele auf den Leib das Schaffen einer neuen Bewegung desselben sei, weisen wir ebenso rundweg ab, wie wir es nicht anerkennen konnten, dass der Leib Seelisches schüfe (s. S. 33, 136). Wir lassen das Gesetz von der Erhaltung der Energie im Dingwirklichen zu Recht bestehen, aber ebenso wenig, wie dasselbe die Auffassung, dass der Leib Bedingung sei für das Auftreten von Seelischem, ausschliesst, hindert es uns, zu behaupten, dass die Seele Bedingung sei für das Auftreten von Leibesbewegung d. i. von Leibesveränderung.

Beim Handeln der Seele haben wir es in erster Linie mit der Energie des Gehirns zu thun, und die Wirkung bedeutet immer eine Veränderung dieser Energie in dem Sinne, dass an Stelle der „potentiellen" die „actuelle" Energie tritt. Man hat nun, um den Nachweis, dass ein solches Wirken der Seele im Widerspruch stände

mit dem Gesetze von der Erhaltung der Energie, zu liefern, darauf hingewiesen, dass es doch einer „Kraft“ wiederum bedürfe, wenn eine solche „Umsetzung“ von potentieller in actuelle Energie eintreten solle: dagegen haben wir gar nichts einzuwenden. Wenn man aber fortfährt: diese „Kraft“ müsse wieder eine „Energie“ im dinglichen Sinne sein und daher sei ein Wirken der Seele (die als Nichtding ja solche Energie nicht hat) auf den Leib unmöglich, so hat man unseres Erachtens einfach vorweggenommen, was man nachgewiesen wünschte. Wir geben uneingeschränkt zu, dass die „Umsetzung“ von potentieller in actuelle Gehirnenergie, das Auftreten dieser an Stelle jener durch eine Dingenergie, durch Bewegung des sensiblen Nervensystems bedingt sein kann. Was heisst aber, fragen wir, „Umsetzung“ potentieller in actuelle Energie? Es heisst nicht etwa Vermehrung dieser fraglichen Energiemenge, sondern die Veränderung, dass die Energie jetzt etwas Bestimmtes wirken kann, was ihr vorher nicht möglich war. Zu einer solchen Veränderung bedarf es nach dem im Gegebenen überhaupt unverbrüchlichen Gesetze der Beharrung eines neu auftretenden und dann mit der potentiellen Energie zusammen die Ursache der „actuellen“ Energie bildenden Anderen. Dieses Andere ist nun in der That in vielen Fällen, wo es sich um die „Umsetzung der potentiellen in actuelle“ Hirnenergie handelt, die Dingenergie oder Bewegung des sensiblen Nervensystems. Aber aus dieser Thatsachenwahrheit eine „ewige“ d. h. für alle Fälle solcher „Umsetzung“ gültige Wahrheit zu machen, liegt doch kein zwingender Grund vor; ist auch das nothwendig erforderliche „Andere“ oft eine „Dingenergie“, so muss dieses Dingwirkliche doch nicht immer die hinzukommende nöthige Bedingung sein: bedarf es auch zweifellos einer neu eintretenden „Kraft“, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass auch seelisches Wirkliches diese „Kraft“ sei, d. h. eben die nothwendig erforderliche Bedingung sei. Die Meinung, dass die erforderliche neu eintretende „Energie“ eine „Dingenergie“ sein müsse, ist eine unstatthafte Vorwegnahme der Lösung unserer Aufgabe.

Wenn nun nicht zu leugnen ist, dass Wirkliches (und das heisst eben auch Wirkendes) nicht nur Dingliches, sondern auch Seelisches ist, so steht im Allgemeinen nichts im Wege, die nöthige „andere“ Bedingung zum Auftreten „actueller Hirnenergie“ nicht allein im Dingwirklichen, sondern auch im Seelenwirklichen möglich zu denken. Wenn wir ferner sehen, dass die spinozistische Auffassung vom

Menschen mit ihrem Parallelismus des Leibes- und des Seelenlebens nicht den Thatsachen gerecht wird und in den Widerspruch unbewussten Seelenlebens geräth, so haben wir auch keinen Anlass, jedem Seelischen ein Leibliches entsprechen, mit jeder seelischen Veränderung eine leibliche auftreten zu lassen und demzufolge da, wo die unmittelbare Erfahrung uns ein ursächliches Verhältniss zwischen Seelischem und Auftreten von actueller Hirnenergie gleichsam aufdrängt, anzunehmen, dass „eigentlich" eine mit diesem Seelischen zugleich eintretende Hirnbewegung die für jene Umsetzung von potentieller in actuelle Hirnenergie erforderliche andere Bedingung sei.

Da nun zweifellos auf bestimmtes Seelisches unter Voraussetzung der potentiellen Hirnenergie die actuelle Hirnenergie folgt, so liegt nichts im Wege, dieses Seelische für eine Bedingung des Auftretens der actuellen Hirnenergie anzusehen, da einmal das Seelische Wirkliches (Wirkendes) überhaupt ist, da ferner dieses angeblich wirkende Seelische nicht etwa die Dingenergie des Gegebenen überhaupt irgendwie vermehren würde, und dieses Handeln der Seele daher widerspruchslos mit den Thatsachen der Erfahrung sich reimen lässt. Wir haben demnach die gemeine Auffassung vom Wirken der Seele auf den Leib nicht Lügen zu strafen und nur der Meinung entgegenzutreten, als ob die Seele die bestimmte Leibesveränderung, die bestimmte Bewegung des Leibes schüfe, und stets zu betonen, dass Seelisches nur die eine Bedingung des die Ursache vom Auftreten der fraglichen Bewegung Bildenden sei, während die andere Bedingung in dem der Wirkung voraufgehenden Gehirnzustande zu suchen ist.

Beim Handeln der Seele haben wir es, wie bemerkt wurde, in erster Linie mit dem Gehirne und dessen Veränderung zu thun; die erste und unmittelbare Wirkung der handelnden Seele ist immer nur Gehirnveränderung soeben erörterter Art; eben an das Gehirn knüpft sich die Möglichkeit auch aller seelischen sonstigen Wirkungen, welche ja im eigentlichen Sinne nur mittelbare sind, so dass es überhaupt ohne jene Gehirnveränderung als unmittelbare Wirkung keine Wirkung der Seele für sonstiges Dingwirkliches, sei es des übrigen eigenen Leibes, sei es der übrigen Dingwelt und daher auch nicht für andere Seelen giebt.

Man pflegt das Handeln oder Wirken der Seele im übrigen Wirklichen in unwillkürliches und willkürliches zu scheiden;

wir können diese Unterscheidung aufnehmen, die man auch wohl „bewusstes“ und „unbewusstes“ Handeln nennen mag, wenn dies im Sinne des Gegensatzes „willkürlich-unwillkürlich“ geschieht (s. S. 374 f.). Unter unwillkürlicher Wirkung der Seele verstehen wir hier daher diejenige Veränderung im übrigen Wirklichen, welche nicht der „Zweck“ des ursächlichen Bewusstseins war, doch aber durch die Seele, sei es unmittelbar, sei es mittelbar bedingt ist, unter willkürlicher Wirkung der Seele dagegen diejenige, welche auch zugleich „Zweck“ gewesen ist.

Halten wir nun die einzige unmittelbare Wirkung der handelnden Seele, das Auftreten der actuellen Hirnenergie, an diese Unterscheidung, so findet sich, dass die unmittelbare Wirkung immer eine unwillkürliche ist. Daraus ergiebt sich die interessante Thatsache, dass willkürliche Wirkung der handelnden Seele immer nur mittelbare oder vermittelte Wirkung der Seele sein kann, eine Thatsache, welche lehrt, dass der enge Zusammenhang, dessen die Seele sich zwischen ihrem bestimmten ursächlichen Bewusstsein und einer folgenden Veränderung von anderem Wirklichen (als der sogenannten Willenshandlung) unmittelbar bewusst wird, nicht durch die etwaige unmittelbare Folge dieser Veränderung auf das Eintreten jenes ursächlichen Bewusstseins mitbegründet sein kann, sondern einzig auf der Identität des „Zweckes“ und der folgenden Veränderung sich gründet. Mag auch zunächst beim einfachen ursächlichen Bewusstsein die unmittelbare Folge der „Handlung“ von der Seele mitgemeint sein, so wird die Auffassung dieser auftretenden Veränderung als „Willenshandlung“ doch garnicht erschüttert, wenn auch die Einsicht gekommen ist, dass sie nicht unmittelbare, sondern nur mittelbare Folge sei und dass noch bestimmte unwillkürliche Veränderungen dazwischen liegen. Und die Ueberlegung zeigt eben, dass stets wenigstens die unwillkürliche Veränderung des motorischen Nervensystems dazwischen liegt. Aber auch in einem anderen Sinne ist die unmittelbare Folge von bestimmtem ursächlichem Bewusstsein und der „Handlung“ nicht das nothwendige Moment für das freilich unmittelbar mit der letzteren auftretende Bewusstsein des ursächlichen Zusammenhanges, also dass etwa jenes ursächliche Bewusstsein immer erst aufhörte, wenn und sobald die „Handlung“ auftritt. Das ist zwar der Fall bei demjenigen ursächlichen Bewusstsein, welches wir das einfache oder elementare nannten, während das im engeren

Sinne wollendes Bewusstsein (S. 448 f.) genannte in vielen Fällen schon längst aufgehört hat, wenn die Zweckhandlung eintritt.

Dies führt uns auf einen bemerkenswerthen Unterschied in Ansehung des willkürlichen Handelns der Seele. Die etwaigen mittelbaren Wirkungen, welche im Falle eines wirkenden ursächlichen Bewusstseins zwischen dem Anfangsgliede (der unmittelbaren unwillkürlichen Wirkung) und dem Endgliede (der willkürlichen mittelbaren Wirkung) liegen, können entweder ausschliesslich unwillkürliche mittelbare oder zum Theil wenigstens auch willkürliche mittelbare Wirkungen sein. Wir nennen alle diese Wirkungen im Blick auf das Endglied der Wirkungsreihe, insofern dieses nur durch sie vermittelt wirklich sein kann, die Mittel zum Zwecke. Ist das wirkende Bewusstseinsindividuum einfaches ursächliches Bewusstsein, so sind die „Mittel" allesammt „unwillkürliche", ist dasselbe aber wollendes Bewusstsein, so sind sie zum Theil wenigstens „willkürliche" mittelbare Wirkung der Seele, und als solche selber wieder Endglied einer Wirkungsreihe eines bestimmten ursächlichen Bewusstseins, d. h also sie sind sowohl Mittel als auch Zweck, und insofern sie letzteres auch sind, heisst dann derjenige Zweck, dessen Mittel sie bilden, der Endzweck.

Die ausschliesslich unwillkürlich vermittelte willkürliche Handlung der Seele ist in dem vorhinbezeichneten Sinne unmittelbare Folge des ursächlichen Bewusstseins, denn dieses hört erst auf, wenn jene auftritt; der auch willkürlich vermittelten willkürlichen Handlung dagegen braucht nicht das sie bedingende Wollen noch unmittelbar vorhergegangen zu sein. Wenn ich einen Freund besuchen will und zu dem Zwecke aus dem Hause gehen und die bestimmte Richtung einschlagen will, so kann es geschehen, dass ich in sein Haus eintrete, nachdem all die Mittelzwecke verwirklicht sind, ohne dass ich unmittelbar, bevor ich den Freund begrüsse, etwa noch diejenige ursächliche Bestimmtheit hatte, deren „Willensinhalt" das „ihn besuchen" war.

Die Meinung, dass Wollen und Handeln, wirkendes ursächliches Bewusstsein und willkürliche Handlung zeitlich aneinander liegen müssten, pflegt nur auf diejenigen willkürlichen Handlungen zu sehen, welche ausschliesslich unwillkürlich vermittelte sind; angesichts dieser ist ja auch jene Meinung in dem von uns festgestellten Sinne begründet, und sie theilen dies mit jenen Veränderungen oder Bewegungen unsres Leibes, welche zwar als seelisch

[illegible] für willkürliche, d. h. [illegible] werden kann. [illegible] ursäch- [illegible] bedingten Handlungen [illegible] oder Bewe- [illegible] sind, ja sogar eine völlig gleiche [illegible].

Wenn [illegible] Handeln der Seele, sei es [illegible], sei es [illegible], der Vermittelung des Gehirns [illegible] motorischen Nervensystems [illegible] Sinne unmittelbare Handeln der Seele [illegible] Veränderung des Gehirns, [illegible] Nervensystems besteht, und wenn diese [illegible] unwillkürliche Wirkung der Seele [illegible] — [illegible], dass irgend welches Wirken der Seele auf [illegible] Leib, sofern es nicht das Gehirn und [illegible] Nervensystem besonders betrifft, dass also irgend welche [illegible], als diejenige dieses Gehirns, [illegible] nicht stattfinden kann: [illegible] dass irgend welches Wirken der Seele auf [illegible], als den „eigenen" Leib, [illegible] Leibes, sowie auf andere Seelen, [illegible] Zusammen mit anderen Leibern nur [illegible] Vermittelung von anderen Veränderungen des eigenen Leibes, die ihrerseits wieder durch Vermittelung der Gehirnveränderung als unvermittelter Wirkung der Seele auftreten, da sein können. An diesen beiden Sätzen ist nicht zu rütteln. Nennen wir die „anderen", durch Veränderung des motorischen Nervensystems oder „Gehirns" vermittelten Veränderungen des eigenen Leibes, insofern sie durch die Seele bewirkt sind, die willkürlichen und unwillkürlichen Leibesbewegungen, so können wir das Gesagte kurz so fassen: ohne Gehirn kein seelisches Handeln, ohne Gehirn keine seelisch bedingte andere Leibesbewegung, ohne Leibesbewegung keine seelisch bedingte Veränderung des anderen Concreten der Wirklichkeit überhaupt. Es ist ein unvermitteltes Wirken der Seele weder auf den Leib (abgesehen vom Gehirn), noch auf das übrige Dingwirk-

liche, noch endlich auf andere Seelen in irgend einem Falle möglich.

Die unumstössliche Thatsache, dass alles sogenannte Handeln der Seele, mag es nun schliesslich als Leibesbewegung oder als eine wenigstens durch „eigene“ Leibesbewegung vermittelte Veränderung von anderem wirklichen Concreten sich bieten, eine Wirkungsreihe aufweist, deren Anfangsglied eine ihrerseits nicht wieder vermittelte Hirnveränderung ist, die Thatsache also, dass alles seelische Handeln mit Hirnveränderung beginnt, darf ebenso wenig, wie die andere Thatsache, dass alles Wahrnehmen durch Gehirnveränderung, mit welcher die physiologische Bedingungsreihe der Wahrnehmung immer schliessen muss, vermittelt wird, dazu berechtigen, die unräumliche Seele in's Gehirn zu verlegen, ihr einen „Sitz“ im Gehirn zuzuschreiben. Das Gebundensein des einzelnen Seelenlebens an das Gehirn steht uns ausser aller Frage, das Bedingtsein insonderheit des Wahrnehmens und des Handelns der Seele durch Gehirnveränderung lässt sich in keinem Falle leugnen, aber die Seele (das Bewusstsein) ist, eben weil sie Bewusstsein und daher unräumlich ist, doch in keinem Falle „im Gehirn“ oder „im Leibe“. Alles materialisirende Dichten muss man hier fern halten und sich in Ansehung des Handelns der Seele an der Thatsache genügen lassen, dass die erste und unmittelbare Wirkung jeglichen Handelns, das stets eine Wirkungsreihe bedeutet, eine Gehirnveränderung sei.

Diese erste und einzig unvermittelte Wirkung eines jeden Handelns der Seele ist nun stets eine unwillkürliche, und von allen übrigen Wirkungen seelischen Handelns unterscheidet sie sich noch dadurch, dass sie stets „unbewusste“ (2) ist, während die anderen auch „bewusste“ (2) sein können. Diese Eigenthümlichkeit besonders hat das klare Begreifen des Handelns der Seele schwierig erscheinen lassen, wo es das willkürliche Handeln betraf.

Beschränken wir hier die Betrachtung des Handelns der Seele darauf, wie es sich in Bewegungen des „eigenen“ Leibes bietet. Wenn wir auf das Ganze und nicht nur auf das Endglied der Wirkungsreihe, die Leibesbewegung, sehen, so hat unzweifelhaft als ein Glied der Reihe und zwar als das Anfangsglied die Gehirnveränderung oder Veränderung des motorischen Nervensystems, welche stets eine unwillkürliche Wirkung der Seele ist, zu gelten, mag nun das Handeln ein sogenanntes unwillkürliches oder willkürliches, d. h. mag das Endglied der Reihe eine unwillkürliche oder willkürliche Wirkung

Handeln zeigt
und zwar dieses
sogenannte willkürliche
mithin nur im Blick
reihe. Nun scheint
dass willkürliches
da sich doch beides
beides nicht auf ein
aber, wenn wir uns
der Seele „willkürliches"
wir soeben auseinander-
Seele als von ihr ge-
möglich ist, wenn die
jede Leibesbewegung
wird, ist eine will-
dann nicht zugleich un-
dass eine andere
Gehirnveränderung, die
desselben Handelns
selber als un-

die auf die Gehirn-
als „willkürliche"
schwer, weil sie von
und willkürliche
folgen müssen, oder,
Vermittelung zwischen ihnen
auch „gewollt", also
dieses nicht der Fall,
unwillkürliche Leibesver-
Leibesbewegung eine willkür-
müssen.

würde uns dazu führen
Handeln der Seele für unmöglich zu
Leibesbewegung zu ihrer unmittelbaren
unwillkürliche Gehirnveränderung
sagen wir, wäre berechtigt, wenn es nicht
das heisst eben unwillkürliche Wirkung des
am „eigenen" Leibe gäbe. Giebt es diese aber, wie

. B. der sogenannte „Ausdruck der Gemüthsbewegungen“ u. A. m., so ist ja nicht ausgeschlossen, dass etwa eine gegenständliche, oder eine gegenständliche und die zuständliche Bestimmtheit des wirkenwollenden Individuums zusammen, als solche allein „unbewusst“ d. i. unwillkürlich auf den Leib wirken, und dass diese unwillkürliche Handlung der Seele, genauer gesprochen, der seelischen Bestimmtheit die Vermittlung für die Verwirklichung des Zweckes bilde. Dass von einem Wollen nicht die Rede sein kann, geben wir da schlechtweg zu, wo es die seelische Bedingung einer „unwillkürlichen“ Handlung der Seele zu begreifen gilt; ein „unbewusstes Wollen“ für solches unbewusste Wirken der Seele können wir freilich nicht einführen, aber die Wirksamkeit seelischer Bestimmtheit auf den Leib fällt damit doch keineswegs fort, und, falls sie wirklich besteht, so kann sie ja auch garnicht anders bestehen als in unbewussten (unwillkürlichen) Handlungen der Seele (s. S. 376). In solchem Falle, wenn das unbewusste Wirken der Seele in der Gehirnveränderung dem bewussten Wirken derselben in der Leibesbewegung vorangeht und der Gehirnveränderung die Leibesbewegung nothwendig folgt, ist aber doch sowohl das unbewusste wie das bewusste Wirken das Handeln einer und derselben Seele, und beide Wirkungen wegen ihrer engen ursächlichen Verknüpfung bilden in der That eine Wirkungsreihe der Einen unwillkürlich und willkürlich handelnden Seele.

Es ist kein Grund vorhanden, diese Wirkungsreihe Eines Handelns, sobald nachzuweisen ist, dass das die unwillkürliche Handlung Wirkende eine Bestimmtheit der wirkenwollenden Seele selber ist, nicht anzuerkennen, wenn doch zugestanden wird (von den Spinozisten allerdings abgesehen), dass Seelisches, z. B. Freude oder Furcht u. A. m. bestimmte Leibesbewegungen bewirke; denn auch hier handelt es sich doch nicht um das unvermittelte Folgen der Leibesbewegung (Lachen, Zittern) auf eine seelische Bestimmtheit, sondern auch hier ist eine Wirkungsreihe, deren Anfangsglied Gehirnveränderung und deren Endglied eben jene Leibesbewegung ist, so dass letztere also ebenfalls eine vermittelte Wirkung der Seele bedeutet, und zwar durch dieselbe unwillkürliche Handlung der Seele vermittelt, wie die willkürliche Leibesbewegung, nemlich durch die Gehirnveränderung des motorischen Nervensystems.

Müssen wir also sowohl bei dem „willkürlichen“ als auch bei

dem „unwillkürlichen“ Handeln der Seele die erste Wirkung in der Wirkungsreihe, die Gehirnveränderung, in allen Fällen als die Wirkung einer seelischen Bestimmtheit, nicht des seelischen Individuums ansehen, so tritt für uns auch nicht die Verlegenheit auf, welche bei denen, die das „willkürliche“ Handeln der Seele in seiner ganzen Wirkungsreihe als Wirkung des wollenden Bewusstseinsindividuums meinen auffassen zu müssen, in der verwunderten Frage sich Luft macht, wie es doch komme, dass das handelnde Seelenindividuum immer die „richtige“ Gehirnstelle des motorischen Nervensystems „treffe“, welche die unmittelbare Bedingung für die „gewollte“ Leibesbewegung enthalte. Zu dieser Frage gelangt man, weil man „Handeln der Seele“ nur als Handeln des wollenden Seelenindividuums begreift und daher mit gutem Schein voraussetzt, dass die Seele doch „eigentlich“ auch jene Gehirnveränderung vorher schon vorstellen und als „Willensinhalt“ haben müsse; da dies aber thatsächlich, wie unser Leben uns täglich lehrt, nicht der Fall ist, so suchen sie sich durch einen Schritt ins „Unbewusste“ ihre allgemeine Auffassung zu retten, indem für dieses erste Handeln, dass in dem „Treffen der richtigen Gehirnstelle“ bestehe, das Seelenindividuum als „unbewusst wollendes“, als „unbewusst vernünftiges“ oder „unbewusst logisches“ wirkendes Individuum ausgegeben wird: so endet die mit verkehrtem Ansatze begonnene Untersuchung in offenkundigen Widerspruch.

Die Frage nemlich, wie es komme, dass die Seele die richtige Stelle im Gehirn „treffe“, geht von der verkehrten Auffassung aus, als ob die Gehirnveränderung gleich der ihr nothwendig folgenden Leibesbewegung eine vermittelte Handlung der Seele sei, während sie unvermittelt ist; jene Frage sieht die Seele gleichsam als einen Menschen im Menschen an, welcher seinen Blick auf das Gehirn richte, die „richtige“ Stelle aussuche, den Arm hebe und die ins Auge gefasste „gewollte“ Stelle treffe. In Wahrheit aber ist die Gehirnveränderung hier eine unvermittelte Wirkung der Seele, genauer gesprochen, einer seelischen Bestimmtheit, und alles Fragen, wie dies möglich sei, ist ebenso müssig, als die Frage, wie es möglich sei, dass die stillstehende Billardkugel sich verändere d. i. in Bewegung gesetzt werde durch eine rollende: in beiden Fällen müssen wir uns mit der Feststellung der Thatsache begnügen. Und an dieser Thatsache kann Keiner zweifeln, der dessen sicher ist, dass es Leibesbewegungen (z. B. Lachen, Zittern) giebt, welche als un-

willkürliche Handlung der Seele d. h. als Wirkung seelischer Bestimmtheit anerkannt werden müssen.

Was nun die Leibesbewegungen, insofern sie Handlungen der Seele sind, angeht, so liegt der Sinn der „willkürlichen" Leibesbewegung uns ohne Weiteres klar vor, sie ist eine solche, deren Vorstellung eben „Willensinhalt" des wirkenden Bewusstseinsindividuums war. Nicht so einfach ist der psychologische Sinn der „unwillkürlichen" Leibesbewegung als seelischer Handlung; zwar insoweit ist auch dieser klar, dass das Wirkende hier nicht das wollende Bewusstseinsindividuum, sondern eine seiner Bestimmtheiten sei, wissen wir doch, dass sogar „gegen den festesten Willen" solche unwillkürliche Bewegung, z. B. das Lachen wider Willen, eintritt.

Die unwillkürliche Leibesbewegung als Handlung der Seele zeigt sich aber in verschiedener Weise seelisch bedingt: das wirkende Seelische ist entweder eine gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit, wobei der Inhalt der gegenständlichen (sei es Wahrnehmung, sei es Vorstellung) etwas ganz anderes ist als die gewirkte Leibesbewegung, oder das wirkende Seelische ist bloss gegenständliche Bestimmtheit, deren Inhalt ebenfalls etwas ganz anderes als die Wirkung derselben, oder endlich das wirkende Seelische ist eine bloss gegenständliche Bestimmtheit (sei es Wahrnehmung, sei es Vorstellung), deren Inhalt mit der Wirkung Gleiches bietet.

In die erste Gruppe gehören alle sogenannten „Ausdrücke der Gemüthsbewegungen", wie Lachen, Weinen, Erröthen, Erblassen, das Mienenspiel, das Jauchzen und Seufzen, die sogenannten Interjectionen, ferner das Zusammenfahren, das sich Schütteln u. A. m.

In die zweite Gruppe fällt das (unwillkürliche) Verlautbaren oder Aussprechen und ebenso das (unwillkürliche) Niederschreiben unserer „Gedanken", das „vom Blatt Spielen" des eingeübten Musikstückes, das (unwillkürliche) Greifen nach einem fallenden Gegenstande, das Tanzen, Schwimmen des Geübten, das (unwillkürliche) Ausbiegen vor einem Hinderniss, das Kauen und Trinken des Geübten u. A. m.

Der dritten Gruppe ist vor Allem zuzuzählen alles (unwillkürliche) Nachahmen, das Gähnen beim Anblick eines Gähnenden, das Lachen und Weinen beim Anblick eines Lachenden und Weinenden, das Mienenspiel beim Anblick eines Menschen, welcher das Gleiche zeigt, die Drehbewegung manches Kegelschiebers beim Verfolgen der Bewegung, welche er die von ihm geworfene Kugel be-

schreiben sieht, ferner die Ausführung von Bewegungen, welche man vorstellt, sei es dass uns derartiges erzählt wird, sei es dass wir uns selbst in solcher Bewegung befindlich vorstellen.

Von diesen drei Gruppen bietet aber nur die erste in der That ursprüngliche Handlungen der Seele d. h. solche, die nicht schon früher auf Grund anderer Bedingungen aufgetreten sein müssen, um der Art, wie wir es für diese Gruppe kurz feststellten, gewirkt sein zu können.

Die zweite und dritte Gruppe von unwillkürlichen Handlungen der Seele als Leibesbewegungen setzen zur Bedingung ihrer Möglichkeit gleiche, aber doch anders bedingte ursprüngliche Handlungen der Seele voraus, und zwar die zweite Gruppe immer eine gleiche, aber willkürlich bedingte, also den „Zweck" erfüllende Bewegung, die dritte dagegen entweder auch solche oder aber eine durch Bedingungen, wie sie der ersten Gruppe eigen sind, bewirkte gleiche Leibesbewegung. Alles, was wir in dieser Hinsicht Uebung nennen, ist ja eben nur ein Uebergang der Seele von der willkürlichen Bewegung (und auf Grund derselben) zur unwillkürlichen Bewegung der zweiten Gruppe: das sprechendste Beispiel dafür ist eben das Sprechen oder der Lautausdruck unserer Gedanken.

Was nun diese unwillkürlichen Handlungen und im Besonderen die der ersten Gruppe betrifft, so ist man gewohnt, dieselben instinctive oder Instinct-Handlungen zu nennen. Wir vermeiden dieses Wort, einmal weil wir mit „unwillkürlicher Handlung" psychologisch ganz dasselbe ausdrücken können, dann aber vor Allem desshalb, weil das Wort Instinct so leicht Betrachtungen einschleichen lässt, die einestheils unpsychologisch sind (z. B. ob die Instinctbewegungen zweckmässig seien), anderentheils aus Dichtung bestehen. Und es ist eine Dichtung, wenn man von „Instinct" als einer Sache redet, die als ein „unbewusster Wille" mit dem Willen in Einer Linie stände, gleich diesem eine wirkliche Bestimmtheit der Seele wäre, während das psychologisch Wahre, das mit dem Worte „Instinct" wiedergegeben werden könnte, doch dieses allein ist, dass bestimmte Leibesbewegungen zwar von der Seele, aber nicht von dem wollenden Bewusstseinsindividuum, sondern von einer seelischen Bestimmtheit, sei es von gegenständlicher und zuständlicher, sei es von gegenständlicher allein, also „unbewusst" gewirkt werden; „unbewusst Wirken" aber ist nicht irgendwie zusammenzustellen und vergleichbar mit „Wollen", und zwar aus dem

einfachen Grunde nicht, weil letzteres selber weder unbewusst noch Wirken ist.

Eben dasselbe, wie gegen die Verwendung des Wortes „Instinct" in der Psychologie, haben wir gegen die Bezeichnung von unwillkürlichen Handlungen als Triebhandlungen oder Triebbewegungen zu sagen. Auch in Betreff des Wortes „Trieb" ist im psychologischen Betriebe die Dichtung wild ins Kraut geschossen und es bedarf hier dringend der ruhigen Besinnung, um das Thatsächliche aus der üppigen Dichtung herauszulösen. Der „Trieb" steht ebenso wenig, wie der „Instinct", wenn nur das Thatsächliche zu Worte kommt, in Einer Linie mit Wille und Wunsch[1]), ist keineswegs ein „unbewusster Wille", sondern stets, wie auch seine besondere Bezeichnung sein mag, Selbsterhaltungstrieb, Nahrungstrieb, Erwerbstrieb, Geschlechtstrieb, Heerdentrieb u. s. f. nichts anderes als das unbewusste Wirken seelischer Bestimmtheit, als das unwillkürliche Handeln der Seele.

Wenn man, wie Höffding es thut, zwischen dem unwillkürlichen Handeln aus Instinct und demjenigen aus Trieb, die Unterscheidung aufstellt, dass jenes aus einem „dunklen Gefühlsdrang", dieses aus einer „Vorstellung vom Zweck" hergeleitet wird, so ist diese Kennzeichnung zweier Gruppen unwillkürlicher Handlungen wenig klar und zutreffend; man meint oben mit dem erstgenannten Handeln dasjenige unserer ersten Gruppe, welches doch nicht nur „Gefühl" sondern auch gegenständliche Bestimmtheit (Wahrnehmung und Vorstellung) zugleich zu seiner Bedingung hat, freilich eine gegenständliche, deren Inhalt nicht identisch ist mit der „Wirkung"; und man meint mit dem „Trieb-Handeln" das Handeln unserer dritten Gruppe, sofern die bedingende gegenständliche Bestimmtheit eine Vorstellung ist; es ist aber falsch, diese Vorstellung, obwohl sie ihrem Inhalte nach identisch ist mit der „Wirkung", die „Vorstellung vom Zweck" zu nennen, da „Zweck" nur diejenige Vorstellung genannt werden darf, welche „Willensinhalt" ist.

§ 49.
Die Persönlichkeit.

Jede Seele ist ein eigenartiges concretes Bewusstseinsindividuum d. h. eine Persönlichkeit. Alle Seelen bilden Eine Gattung und jede

1) Wie Höffding es darstellt a. a. O. S. 409.

Seele ist eine eigene Art dieser Gattung; die Gattung Seele lässt sich nicht, wie die Gattung Ding, in Arten, welche eine jede eine Mehrzahl von Individuen solcher Gattung aufweisen, eintheilen, und ebenso schlagen auch alle Versuche fehl, zwei völlig gleiche Seelen auch nur vorzustellen.

Dass eine jegliche Seele den allgemeinen Gesetzen des Bewusstseins, wie sie dem Wahrnehmen und Vorstellen, dem Fühlen, dem Wollen und Wünschen, ferner dem Denken, Erinnern, Bilden und Handeln zugesprochen worden sind, in ihrem Leben ausnahmslos unterworfen sei, — dass in diesem Sinne alle Seelen übereinstimmen müssen, unterliegt keiner Frage mehr. Dass alle Seelen in dem, was wir Bewusstsein überhaupt nannten und als die allgemeine Bedingung und nothwendige Grundlage jeglichen Seelendaseins feststellten, nicht nur übereinstimmen, sondern Eins seien und dass Seelen, auch was die Besonderheiten ihres gegenständlichen, zuständlichen und ursächlichen Bewusstseins betrifft, in weitgreifendster Weise gleich d. h. Eins sein können, ist ebenfalls wahr. Aber dieses Gleichsein kann, weil es eben Einssein im strengsten Sinne dieses Wortes für die „gleichen" Seelen bedeutet (s. S. 132 ff.), unter keinen Umständen bis auf die letzte Besonderheit jedes Bewusstseins sich erstrecken, eine Mehrzahl von Seelen muss, mag die Gleichheit auch noch so weit bestehen, in der Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheiten doch irgendwie verschieden sein, sonst könnte sie, diese Mehrzahl, eben garnicht sein. Auch in dieser Beziehung also unterscheidet sich die Seele vom Dinge: zwei Dinge können bis in die kleinste Besonderheit ihrer Merkmale gleich sein, ohne dass ihre Zweiheit gefährdet und angetastet würde, denn als Raumgegebenes sind sie trotz der völligen Gleichheit doch ausser einander und niemals Eins; eine angebliche Zweiheit von Seelen wäre aber, wenn nicht irgendwie verschiedene Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit bestände, thatsächlich Eine Seele, denn die Seele als Unräumliches, also Ortloses kann ihr Sonderdasein gegenüber einer anderen Seele nicht aus dem „am besonderen Orte sein", gleich dem Dinge gegenüber einem anderen „gleichen" Dinge, herleiten.

Die einzelne Seele muss sich also, wenn sie anders eine besondere gegenüber anderen Seelen sein soll, in ihrer seelischen Be-

stimmtheit unterscheiden von diesen, und da Seele eben Bewusstsein und nichts anderes als Bewusstsein ist, so muss sie sich dieser ihrer Besonderheit gegenüber anderen Seelen bewusst sein, sie ist als solche eben nicht nur besonderes Individuum, sondern eben besonderes Bewusstseinsindividuum und das heisst Persönlichkeit. Nennen wir aber die Seele hier Persönlichkeit, so ist dies Wort im rein psychologischen Sinne gemeint, alle ethische Bedeutung des Wortes ist hier also fern zu halten.

Das einzelne Ding, obwohl auch besonderes Individuum, nennen wir nicht eine Persönlichkeit, schon desshalb nicht, weil es nicht Bewusstsein ist, aber auch desshalb nicht, weil es nicht ein schlechtweg eigenartiges ist und demnach, dass es besonderes Individuum ist, nicht etwa auf solche Eigenartigkeit begründet erscheint, wie es bei der Seele der Fall ist. Jede einzelne Seele bezeichnet eine eigene Art der Gattung Seele; und eben solches eigenartiges Individuum, welches nur das Bewusstseinsindividuum sein kann, nennen wir Persönlichkeit; die besondere Seinsweise desselben ist in seiner Eigenartigkeit begründet. Das Ding ist Sache, die Seele Persönlichkeit. Zwei völlig gleiche Dinge — mag auch thatsächlich eine solche Gleichheit selbst nicht unter Blättern oder Eiern gefunden werden — können wir uns ohne Schwierigkeit vorstellen, sie sind eben Sache; zwei gleiche Seelen aber vorzustellen, ist uns unmöglich, sie sind eben Persönlichkeit. Das „sich in eine andere Persönlichkeit Versetzen" ist jeder Seele eine unlösbare Aufgabe. Ferner auch lässt sich die Gattung „Dingconcretes" in Arten, Unterarten u. s. f. eintheilen, so dass jede besondere Gruppe eine Mehrzahl von Dingen enthält, die als Gruppe eigenartige Merkmale gemein haben, diese in jedem Augenblicke ihres Daseins im Unterschied von anderen Dinggruppen zeigen und derselben niemals entbehren können; die Gattung „concretes Bewusstsein" dagegen lässt eine andere Eintheilung als diejenige in besondere concrete Bewusstseinsindividuen nicht zu, die Arten dieser Gattung sind also an Zahl gleich der Zahl der einzelnen Seelen; jede Seele bildet eine eigene Art der Gattung „Seele", sie ist Persönlichkeit. Alle Versuche, die Seelen in besondere Arten unterzubringen, deren jede eine besondere Gruppe von Seelen bilde, müssen scheitern an der nothwendigen Eigenart der einzelnen Seelen, und auch der bekannte Versuch, die Gattung „Seele" nach „Temperamenten" in die sanguinische, die melancholische, die cholerische und die phlegmatische Art einzu-

theilen, misslingt, eben weil jede Seele eine eigene Art der Gattung Seele, weil sie Persönlichkeit ist.

Dass thatsächlich die Seelenconcreten eine endlose Mannigfaltigkeit bieten und jedes Seelenleben durch mannigfache Besonderheit seines Daseins sich auszeichnet, lehrt die Erfahrung. Was aber ist es, auf das in letzter Linie das Persönlichkeitsein der Seele sich gründet? Es kann nicht schon die Thatsache sein, dass die einzelne Seele eben überhaupt verschieden sei von den anderen allen, denn dann müssten wir auch Grade der Persönlichkeit annehmen und mit der Verschiedenheit der Seelen müsste auch das Persönlichkeitsein derselben zunehmen. Persönlichkeitsein heisst aber eine eigene Art der Gattung „Seele" sein, und dieses leidet selbstverständlich keinen Gradunterschied; als eigene Art bleibt selbst diejenige Seele bestehen, welche bis an die äusserste Grenze „Eins" ist mit einer anderen. Welches ist denn der letzte, nicht zu verrückende Grenzstein, der die Persönlichkeit bestimmt? Es wäre falsch, den Grund des Persönlichkeitseins in dem einheitstiftenden Momente „Bewusstseinssubject" zu sehen etwa als dem für die mannigfaltigen gegenständlichen und zuständlichen Bestimmtheiten „gemeinschaftlichen inneren Mittelpunkte"[1]); das „Subject" ist zwar etwas Einziges, aber es ist doch kein Concretes, kein „Kern", um den sich die Bestimmtheiten legten, es ist auch kein Besonderes neben anderem gattungsmässig Gleichen, sondern ein Allgemeines, nemlich das eine Moment und zwar das Grundmoment des Bewusstseins überhaupt. Der Grund der Persönlichkeit muss in einer besonderen Bestimmtheit des Bewusstseins liegen, welche als solche jeder einzelnen Seele nur allein eigen ist. Gehen wir die Mannigfaltigkeit möglicher Bewusstseinsbestimmtheit durch, so findet sich nur eine, welche als diese besondere sogar nicht einmal zweien, sondern immer nur einer Seele zukommen kann: das Bewusstsein der Seele, dass das besondere Ding, „ihr Leib", in ganz besonderer Weise gegenüber dem sonstigen Dingwirklichen zu ihr gehöre. Diese Bewusstseinsbestimmtheit, das Bewusstsein des eigenartigen Zusammens von Seele grade mit diesem Leibe (s. § 17) begründet Seele als die Persönlichkeit; diese Bewusstseinsbestimmtheit ist jeder Seele eigen und als solche Persönlichkeit weiss sie sich, selbst wenn sie von anderen Seelen noch gar nichts weiss. Als Persönlichkeit ist sie da, sobald sie „ihren" Leib als das in beson-

1) So Höffding a. a. O. S. 443, s. auch 449 „inneres Centrum".

derer Weise zu ihr gehörige Ding von dem übrigen Dingwirklichen, der „Umgebung“, unterscheidet. Aber nicht der Leib, dieses Dingwirkliche als solches schon ist der Grund der Persönlichkeit, sondern erst die Bewusstseinsbestimmtheit der Seele, dieses Dingwirkliche sei „ihr“ Leib, d. h. mit diesem Leibe bilde sie ein eigenartiges Zusammen. Dieses Bewusstsein ihres Zusammens mit dem durch Ort und Zeit in seiner Einzigkeit feststehenden Dingconcreten „Leib“ macht die Seele zu dem eigenartigen Bewusstseinsindividuum, giebt ihr das Bewusstsein, Persönlichkeit zu sein; in diesem Sinne weiss sich also auch jede Seele als solche Persönlichkeit nicht nur an Zeit, sondern auch an Raum gebunden; aber diese Thatsache darf uns nicht verleiten, aus dem eigenartigen Zusammensein der einzelnen Seele mit dem besonderen Individuum „Leib“ ein Sein der Seele „im Leibe“ zu machen und die Seele damit zu materialisiren.

§ 50.
Die Bedingungen der besonderen Persönlichkeit.

Die auf dem bewussten Zusammen mit ihrem durch Zeit und Ort bis zur Einzigkeit individualisirten Leibe gegründete Persönlichkeit überhaupt hat in jedem einzelnen Falle als Bedingungen ihrer besonderen Eigenart einerseits die ursprünglichen, auf die Besonderheit des Leibes gegründeten „Anlagen“, andrerseits die ebenfalls durch den besonderen Leib vermittelte „Erfahrung“.

Das Bewusstein vom „eigenen“ Leibe, welcher gegenüber allem sonstigen Dinglichen als ein besonderes Gegenständliches in besonderer Weise der Seele zugehört, ist zwar jeder Seele in der angegebenen besonderen Weise eigen, so dass sie schon durch diese Bewusstseinsbestimmtheit allein, auch gegenüber allen anderen Seelen, eine Persönlichkeit ist; auf Grund ihres durch Zeit und Ort bis zur Einzigkeit individualisirten Leibes kann sie es sein, indem sie ihn eben als „ihren“ Leib weiss; thatsächlich aber beschränkt sich die Besonderheit der Persönlichkeit nicht bloss auf diese besondere gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, sondern zeigt sich auch in einer vielfach unterschiedenen Weise des Wahrnehmens und Vorstellens, Fühlens, Wollens und Wünschens, Denkens, Behaltens, Erinnerns, Bildens und Handelns. Zur Erklärung solcher Besonderheit der einzelnen

Persönlichkeit dient zu einem Theile die „besondere Erfahrung“ dieser Seele, sofern sie in ihrer Besonderheit dem zeitlich und örtlich als einzig bestimmten Leibe und der dadurch besonders bedingten Vermittelung zu danken ist. Schon hieraus sind mannigfache Verschiedenheiten der Persönlichkeiten zu erklären. Das Erklärungsmittel aber versagt immer mehr, je mehr zwei Persönlichkeiten, welche mannigfache Besonderheiten gegen einander aufweisen, zeitlich und örtlich näher gerückt, daher „annähernd“ den gleichen „Einwirkungen“ unterworfen sind. Man denke an ein unter „gleichen“ Verhältnissen aufwachsendes Zwillingspaar, dessen Seelen sich als gar verschiedene Persönlichkeiten bieten: hier reicht zur Erklärung der besonderen Persönlichkeit gegenüber der anderen die „besondere Erfahrung“ augenscheinlich nicht aus, wie auch in anderen Fällen dieselbe ebenfalls nicht genügt, und von lang her pflegt man als die offenbar nöthige zweite besondere Bedingung der thatsächlich so verschiedenen Persönlichkeit die besonderen ursprünglichen „Anlagen“ zu nennen. Man spricht von der verschiedenen Anlage zum Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Gedächtniss u. s. f. und meint darunter eine ursprünglich bestehende Bedingung für die besondere Entwicklung und Art der einzelnen Persönlichkeit „Seele“. Ursprüngliche Bedingung für das Seelendasein kann aber nur zweierlei genannt werden, das Bewusstsein überhaupt und der Leib; und da nun das Bewusstsein überhaupt immer nur die allgemeine Bedingung ist, so kann die Bedingung, welche man ursprüngliche Anlage für die besondere Persönlichkeit nennt, einzig und allein im Leibe gesucht werden. Die „seelischen Anlagen“, sofern nicht eben das Seelenleben in seinen allgemeinen Zügen, in welchen es natürlich auf dem Bewusstsein überhaupt beruht, ins Auge gefasst ist, können garnicht anders begriffen werden, denn als die für die besondere Persönlichkeit „Seele“ in ihrem Leibe ursprünglich bestehenden Bedingungen. Wir sind genöthigt, das, was wir an der einzelnen Persönlichkeit nicht durch ihre allgemeine Voraussetzung, das Bewusstsein überhaupt, und durch die mittelst des Leibes gemachte „Erfahrung“ zu erklären vermögen, auf eine ursprüngliche Beschaffenheit des besonderen Leibes zurückzuführen; mag uns diese in ihrer Besonderheit auch selber nicht klar gemacht werden können, so ist die Leibesbeschaffenheit doch das Einzige, durch das wir jenes Wort „seelische Anlagen“ im Allgemeinen mit einem klaren Begriffe erfüllen können:

ein anderes Wirkliches, an welches wir diese „Anlagen“ d. h. dieses Bedingungsein für bestimmte seelische Art anknüpfen könnten, steht uns nicht zur Verfügung.

Indem wir aber die sogenannten seelischen Anlagen auf die besondere Beschaffenheit des Leibes, wie sie beim Beginn des Leibes schon besteht oder doch nach dem Gesetze seiner Entwicklung vorgezeichnet ist, gegründet sein lassen, können wir auch, wenn anders die Vererbung (Uebertragung) leiblicher Eigenart der Eltern auf das Kind eine begreifliche Thatsache ist, verstehen, dass durch solche Vererbung bestimmter leiblicher Beschaffenheit besondere seelische Eigenthümlichkeiten der Eltern und Voreltern in den Nachkommen sich wiederzeigen, dass also „seelische Anlagen“ vererbt werden können.

Register.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druck von F. W. Kunike, Greifswald.










NOV 4 1924